En diálogo con los Griegos

Introducción a la filosofía antigua



Luz Gloria Cárdenas M.
Luis Alberto Fallas L.



SAN PABLO



Luz Gloria Cárdenas Mejía (Santafé de Bogotá, Colombia. 1956). Profesora del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Maestría en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Tesis: *La reconstrucción práctica de la política en la Teoría Crítica de la Sociedad de Jurgen Habermas.* Filósofa de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Santafé de Bogotá).

Ha sido docente en las siguientes universidades: Cauca, Rosario, Javeriana, La Salle, Pedagógica y Sergio Arboleda. Ha sido Jefe de Departamento de Filosofía y Literatura y Decana de la Facultad de Humanidades en la Universidad del Cauca, Decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y actualmente es Jefe del Departamento de Formación Académica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Colabora habitualmente con la Revista *Estudios de Filosofía* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

En filosofía ha puesto especial énfasis en el estudio de Aristóteles y de Paul Ricoeur, los que constituyen los principales temas de sus publicaciones, entre las que resulta *El Discurso simbólico de la filosofía, La teoría de la argumentación, La semejanza en Aristóteles, Dialoga Aristóteles con Parménides, Significación y refutación.*

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS

Introducción a la filosofía antigua



Pensar sobre nosotros mismos
Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina
Germán Vargas Guillén

Tratado de epistemología (*en preparación*)
Germán Vargas Guillén

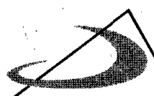
El nacionalismo en el pensamiento moderno (*en preparación*)
Luis Alberto Fallas – Luz Gloria Cárdenas

En diálogo con los griegos
Introducción a la filosofía antigua
Luis Alberto Fallas – Luz Gloria Cárdenas

LUIS ALBERTO FALLAS – LUZ GLORIA CÁRDENAS

EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS

Introducción a la filosofía antigua


SAN PABLO

Luz Gloria Cárdenas Mejía (Bogotá, Colombia, 1956).

Profesora Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Maestría en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Tesis: *La reconstrucción práctica de la política en la Teoría Crítica de la Sociedad de Jurgen Habermas*. Filósofa Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (Bogotá).

Ha sido docente en las siguientes universidades: Cauca, Rosario, Javeriana, La Salle, Pedagógica y Sergio Arboleda. Ha sido jefe de departamento de Filosofía y Literatura y Decana de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Cauca, decana de la Facultad de Filosofía de la Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y actualmente es jefe del Departamento de Formación Académica del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Colabora habitualmente con la Revista *Estudios de Filosofía* del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

En filosofía ha puesto especial énfasis en el estudio de Aristóteles y de Paul Ricoeur, los que constituyen los principales temas de sus publicaciones, entre las que resalta *El Discurso simbólico de la Filosofía*, *La teoría de la argumentación*, *La semejanza en Aristóteles*, *¿Dialoga Aristóteles con Parménides?*, *Significación y refutación*, *La ética y la política sus vínculos con la retórica y la poética*, *En diálogo con los griegos* (coautora).

Direcciones electrónicas: lcardenas@catios.udea.edu.co – mana@epm.net.co

Luis Alberto Fallas López (San José, Costa Rica, 1965)

Profesor de oboe por el Conservatorio de Castella (Heredia, Costa Rica). Licenciado en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. Estudios doctorales en esta misma Universidad y en la Universidad de Granada, España. Tesis: "*Gnoseología de lo singular en Platón*".

Su labor docente la ha desarrollado en dos campos: música, en la especialidad de oboe, y en filosofía con énfasis en pensamiento antiguo; además ha tenido a cargo cursos de griego y latín. Colabora habitualmente con la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, de la que ha sido editor. En 1999 fue profesor invitado por la Universidad de San Buenaventura (Bogotá) y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es "profesor asociado" de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica de la que ha sido subdirector.

En Filosofía Antigua ha puesto especial énfasis en el estudio de los Presocráticos y el pensamiento platónico, que constituyen los principales temas de sus publicaciones, entre las que resalta *La Analogía pitagórica: estudio interpretativo del pensamiento de Arquistas de Tarento* (San José, RFUCR, 1992) y diversos artículos sobre dialéctica presocrática, ontología parmenídea, la estética platónica, edonismo antiguo, filosofía de la técnica platónica; la mayor parte de estos trabajos procuran relacionar pensadores del período antiguo con filósofos modernos o contemporáneos.

Direcciones electrónicas: lfallas@cariari.ucr.ac.dc.cr – luisfallas01@hotmail.com

Título
En diálogo con los griegos

Autor
Luis Alberto Fallas – Luz Gloria Cárdenas

Impresor
Sociedad de San Pablo
Calle 170 No. 23-31
Bogotá, D. C. - Colombia

ISBN
958-692-376-2

1a. edición, 2003
Queda hecho el depósito legal según
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995



©SAN PABLO
Carrera 46 No. 22A-90
Tel.: 3682099 - *Fax:* 2444383
Barrio Quintaparedes
E-mail: spdiredit@andinet.com

Distribución: Departamento de Ventas
Calle 18 No. 69-67
PBX: 4114011
Fax: 4114000 - A.A. 080152
E-mail: spdircom@col1.telecom.com.co

BOGOTÁ - COLOMBIA

PRESENTACIÓN

La tarea del historiador de la filosofía antigua es compleja y extraña. En primer lugar su objeto parece enajenarle de las circunstancias que vive, como si realmente volver a la Grecia clásica fuera el sentido de su existencia. En segundo lugar sus apuntes tan sólo se suman a un mar de estudios extenuantes e inabarcables, pues los trabajos eruditos sobre el pensamiento de estos filósofos se cuentan por miles cada año, escritos en los más variopintos idiomas. Basta echarle una mirada al mundo virtual que determina nuestros días para darse por enterado y convencido de que la tarea es imposible. Pero nuestra disciplina sigue viva y toma mayor fuerza cada día, aunque sea difícil encontrar razones suficientes para justificarla.

Con todo, lo que a muchos nos mueve a seguir por estos rumbos no es el recorrido usual por los tópicos de la historia filosófica, que forma y robustece nuestra intelectualidad, sino el creer que es posible encontrar novedad en nuestras lecturas, que todavía podemos dialogar con aquellos paradigmáticos usufructuarios de la razón. Aunque suene paradójico, creemos que el pensamiento antiguo es germen y abono para nuestro pensar contemporáneo. El diálogo, que ellos engendraron y llevaron a la apoteosis, vive en nuestra capacidad de generar mundos posibles, en nuestra siempre abierta imaginación.

Presentamos en este volumen nuestro propio esfuerzo por pensar con y desde algunos antiguos, muchas veces franqueados por filósofos más cercanos a nuestros tiempos, como Spinoza o Heidegger, más aún Ricoeur y Gadamer, pero la mayor parte de las ocasiones enfrentados a los textos mismos, creyendo en nuestras propias fuerzas hermenéuticas, aunque parezcan tan débiles en este mundo de la perentoriedad y la inmediatez. El diálogo quizá sea desigual, pues no gozamos de la capacidad de novedad y genialidad de aquéllos, pero nos es obligante. Entramos en su juego, y creemos entenderles, aunque por ello parezcamos más optimistas de lo debido.

En este tipo de trabajo, no obstante, se comenten enormes injusticias, la primera y fundamental es la elección de las cuestiones. Sin embargo, si todos los pensadores y todas las preguntas fueran tomadas en cuenta, sencillamente nadie estaría en capacidad de cumplir con la empresa. Así que el lector encontrará una selección de temas y una explicación de los mismos que quizás sea completamente arbitraria e insuficiente, como lo son la mayor parte de los estudios en filosofía antigua. Aunque creemos que es lo pertinente, pues no tenemos otro objetivo más que acercarnos al estudio de "nuestros" griegos, abrir unas cuantas rendijas en esa pared que posiblemente queremos todos derrumbar, para poder contemplar el esplendor de una filosofía que ha subyugado a cuantos la han enfrentado a lo largo de la historia.

Podrá verse en el texto una insistente presencia de Parménides, casi tan constante como la de los pitagóricos, aunque sin duda se notará una significativa tendencia al aristotelismo y al platonismo. Los autores de estos ensayos nos declaramos deudores del espíritu "académico y liceístico", por eso el "diálogo" y el "estudio de los predecesores" determinan cada paso que damos. La filosofía para nosotros es en primer lugar apertura a otros, goce ante la aporía de los unos y el exceso racional de los demás, es una búsqueda de la verdad que tantas veces se muestra como desaparece. Ese espíritu de aventura intelectual es el que intentamos, aunque sea parcialmente, reflejar.

Hemos restringido la elección de autores, y a ello hay que sumar una desdichadamente sesgada escogencia de temas. Entre éstos tienen especial importancia la filosofía como dialéctica, que abre el texto, pero que se va reproduciendo de una manera u otra en los distintos pensadores; asimismo el conocimiento de lo singular, cuyo cuestionamiento se esboza especialmente en Platón, pero que reaparece en los Socráticos menores, y en la labor de Panecio el estoico. También se notará la insistencia en la cuestión de la armonía musical, que intenta ofrecer una perspectiva no muy recalcada en los estudios sobre estética antigua; la pregunta, por demás actual, por la retórica, aquí destacada en los trabajos de Aristóteles, a su vez tiene un lugar de privilegio. De igual forma, el pensamiento sobre la técnica no ha pasado desapercibido, así como las filosofías de la mente y del lenguaje; cuestiones todas que entre otras nos han parecido ineludibles para este estudio.

De los trabajos exige una mayor justificación la presencia de un diálogo ("Espeusipo o de las singularidades de la conciencia"), que rompe con el típico estilo de este tipo de estudios. La idea allí es hacer uso del modelo de escritura de Platón para discutir el funcionalismo que propone Daniel Dennett, sin que en ello no se comprometa más que nuestra imaginación y apertura intelectiva. Este es un texto donde intentamos mostrar cómo el pensamiento antiguo se puede convertir más en una excusa para pensar hoy, que en un objetivo filológico que desentrañe las fidedignas verdades históricas.

Los textos de Luz Gloria Cárdenas, a saber: "¿Dialoga Aristóteles con Parménides?", "Platón es leido por Aristóteles", "La semejanza en Aristóteles", "Significación y refutación", "La política y la

ética en sus vínculos con la retórica y la poética" y "Aristóteles, Ricoeur: La configuración del discurso filosófico", son el resultado de la investigación titulada Opinión y paradoja en Aristóteles, que ha sido auspiciada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Éstos han sido expuestos anteriormente en diversos eventos: I Seminario de Filosofía Griega, Lecciones sobre Platón. II Seminario de Filosofía Griega, Lecciones sobre Aristóteles. Lecciones de Noviembre, Debates filosóficos del siglo XX. III Encuentro de Egresados y Estudiantes de Español y Literatura. Tercer Encuentro Municipal de profesores que enseñan Filosofía (Barrancabermeja). Ciclo sobre Aristóteles (Santafé de Bogotá), Foro Nacional de Filosofía (Pereira).

Los demás estudios, que fueron preparados por Luis Alberto Fallas, son el producto de distintas contextualizaciones: "Aspectos dialécticos en los primeros filósofos", "El Poema de Parménides en la mira de una lente spinociana", "Filosofía de la τέχνη desde Platón, Aristóteles y Heidegger", "El diálogo de la física epicúrea", "El placer en la filosofía griega y el mundo hebreo" y "Un pitagórico romano: Nigidio Fígulo", son el fruto de investigaciones realizadas en el Programa doctoral de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. "Espeusipo o de las singularidades de la conciencia" y "Hacia una estética de lo singular en el pensamiento de Platón", han sido realizados en el contexto del Doctorado en Filosofía de la Universidad de Granada, España. "Sócrates el maestro" y "La singularidad de la vida humana: Panecio de Rodas", fueron charlas ofrecidas en 1999 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, Colombia. "Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y cirenaicos" se presentó en las Jornadas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica en 1998. Finalmente, "Los trabajos científicos de Arquitas de Tarento" es la actualización de una sección del libro publicado por este autor en 1993 sobre este pitagórico.

Esta serie de trabajos habría sido imposible de realizar sin la ayuda de muchas personas, con quienes estamos profundamente agradecidos, de entre ellas no podemos dejar de citar a los estudiantes de la Universidad de Antioquia que colaboraron en el grupo de estudio sobre Aristóteles, en especial a Yulder A. Gómez, Saúl H. Echavarría y Ana M. Jaramillo, a los profesores Carlos Másmela Arroyave y Luis Antonio Mejía Escobar del Instituto de esta misma Universidad, a los profesores Fernando Leal, Amalia Bernardini, Guillermo Coronado, Amán Rosales y Oscar Mas de la Universidad de Costa Rica, así como a los profesores Juan José Acero y José Francisco Zúñiga de la Universidad de Granada, y al profesor y maestro latinoamericano Ángel Cappelletti (q. d. D. g.). Y muy especialmente quisiéramos agradecer el espíritu de diálogo y colaboración que nos enseñó e inspiró nuestro compañero de las andanzas filosóficas, profesor Germán Vargas Guillén, el principal gestor de la presentación de estas páginas.

Capítulo Primero

ASPECTOS DIALÉCTICOS EN LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

Tomando en cuenta que tanto metodológica como conceptualmente la dialéctica no es una τεχνή —técnica, arte— unívoca, sino más bien equívoca, se podrían hallar en los más dispares pensadores aspectos que de alguna manera u otra se asumen como "dialécticos"[1]. Si nos acercamos a la primera fase de la historia de la filosofía griega, llamada convencionalmente "presocrática", nos encontramos con cuestionamientos y conjeturas que cumplen con buena parte de las características que solemos atribuir a este tipo de filosofía. Allí el pensamiento fluye con la libertad que otorgan los nuevos tiempos, los nuevos rumbos. Este período en su conjunto es profundamente "dialéctico"; cada pértiga lanzada obtiene, al menos, una respuesta igualmente radical, y a pesar de ello todos los contendores se mantienen en pie. Bien vale el simpático esquema con que J. Barnes estructura su libro *Los presocráticos*: a. El Edén (desde los milesios hasta Heráclito), b. La serpiente (los eleatas), c. El paraíso recuperado (el pluralismo y la sofística). Estemos o no de acuerdo con ello, el movimiento del pensamiento es manifiesto.

En este capítulo, tomando en consideración los fragmentos menos cuestionados por los especialistas en el período, se hace un ligero recorrido por cuatro vertientes del pensamiento griego de los siglos VI y V a. C., a saber: Anaximandro, el pitagorismo antiguo, Heráclito y el eleatismo; esto con el fin de mostrar su afinidad dialéctica. A propósito de ello, suele considerarse únicamente a Heráclito entre los grandes promotores de la dialéctica; aquí pretendemos mostrar que no estaba solo, que otros también hicieron apor-

[1] No queremos prejuiciar señalando un concepto de "dialéctica". Si sólo nos atuviésemos a la obra platónica, por ejemplo, ya no podríamos sostener una doctrina coherente al respecto. Distamos mucho de la versión hegeliana de pensamiento dialéctico, pero puede ayudarnos a dar una idea de lo que buscamos.

tes significativos, tanto como para considerarlos pasos primordiales en el desarrollo de esta metodología de análisis y desarrollo filosóficos.

Anaximandro y la justicia

Dentro de la filosofía milesia quizás el pensador de mayor trascendencia sea Anaximandro. Su enigmático pensamiento ha dado pie a diversas interpretaciones, algunas de ellas muy aventuradas; recuérdese, por ejemplo, el suponerlo un antecedente de la teoría darwiniana de la evolución biológica por las referencias que citan el Pseudo Plutarco (DK[2] 12A 10), Aecio, Censorino y Plutarco (12A 30), además de Hipólito (12A 11). No pueden olvidarse sus impactantes teorías físicas, tan alabadas por Popper (cf. "Vuelta a los Presocráticos"[3]), entre las cuales se pueden citar sus tesis de bandas en torno a la tierra, de la forma de "columna de piedra" de la tierra, de las flautas de luz por las que sale el fuego de los astros, etc. No obstante en la búsqueda de responder a nuestras pretensiones, debemos recurrir a otros fragmentos, aquellos que se citan como textuales (cuestión discutible, a pesar de que se supone que fue el primer filósofo de quien se sabe que escribió un libro).

Del milesio se consideran propios cinco pequeñísimos fragmentos, de los cuales nos interesan tan sólo los tres primeros. Dos temas son los centrales allí, a saber, τὸ ἄπειρον –lo indeterminado o infinito– como ἀρχή –principio–, y el problema de la generación y la corrupción (ἡ γένεσις και ἡ φθορά). Para una intelección filosófica interesan ambos, pero especialmente el segundo, aunque se conozca más el primero.

Dice parte del fragmento 1:

> Ἀναξίμανδρος... ἀρχή... εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον[4].
> (Anaximandro llamó principio de los entes a lo infinito).

Aunque sea evidente, es importante observar que al menos el participio de εἰμί, el verbo ser[5] utilizado para hablar de las cosas, no debería corresponder a la filosofía milesia,

[2] En lo sucesivo utilizamos las iniciales DK para citar la obra de HERMANN DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker; Griechisch und Deutsch* (en tres volúmenes). Editado por WALTER KRANZ. Zürich, Weidmann, 14ª ed., 1967-69.

[3] En *El mundo de* PARMÉNIDES. *Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós, Barcelona, 1999.

[4] Simplic. *Phys*. 24, 13. DK 12B 1. SIMPLICIO DE CILICIA, un neoplatónico del siglo VI d. C., dejó para la posteridad un repaso de la historia del pensamiento griego de extraordinaria importancia en su comentario de la *Física* aristotélica.

[5] Recuérdese que los verbos griegos se enuncian por la primera persona del presente indicativo.

especialmente si consideramos que el "ser" como problema es introducido por el pensamiento eleático. Supongamos que las otras dos palabras significativas sí tengan cabida en el pensador. De ser así, Anaximandro nos estaría hablando de un principio u origen que denomina "infinito", mas no sabríamos si se trata del comienzo de la existencia de cada cosa o de todas, o si acaso se habla de la fuente de la que "beben" su ser todas las cosas para nosotros evidentes. No obstante, el problema del origen o principio de lo existente, entendiéndolo como una cosmogonía, no parece ser, conocidos los restantes fragmentos, la cuestión central; más bien se trata de dar respuesta a interrogantes en torno a la materialidad circundante e inmediata, para desde allí saltar a consideraciones cosmológicas. Recordemos, además, que el hilozoísmo que siempre se les ha atribuido a los milesios remite a consideraciones sobre lo existente actual y no a problemas de la génesis, aunque ese sea un tema tan importante en las grandes religiones conocidas en la época.

Anaximandro, frente a Tales y Anaxímenes, propone un principio aparentemente diverso de la materialidad inmediata (a pesar de que algunos suponen que habla de una especie de elemento intermedio). Aristóteles, de la misma forma como interpreta a los otros pensadores de Mileto, considera que este pensador habla de un principio en cuanto causa material de las cosas. Si esto es válido, todo lo que existe, que es sólo material, tendría un sustrato último infinito al que se remitiría siempre. El universo en su totalidad y en sus singularidades tendría un fundamento inacabado e indeterminado (ambos adjetivos traducirían, quizás, más plausiblemente la palabra ἄπειρον).

En la épica la sustantivación del adjetivo ἄπειρον, como señala Eggers Lan,

> aplicado por Homero a la tierra y al mar para sugerir la imposibilidad de recorrerlos por completo y acaso también su profundo misterio, parecería indicar algo total, omniabarcante -y, por lo tanto, en lo que se atiende no sólo a la tierra y al mar, sino al firmamento- y por eso mismo innombrable[6].

Posiblemente el texto del milesio destaque eso mismo. Lo infinito comprendería algo universal, pleno, quizá innumerable[7], que es, a su vez, aplicado como principio a la multiplicidad de lo existente. En el infinito lo plural se entiende uno, y desde allí se hace múltiple.

[6] CONRADO EGGERS LAN y VICTORIA E. JULIÁ, *Los filósofos presocráticos* I. Madrid, Gredos, 1986, pág. 90-91.

[7] Para una comprensión del concepto de infinito entre los presocráticos se debe esperar a la consideración de las aporías zenonianas, pero especialmente la filosofía de ANAXÁGORAS Según algunos intérpretes, los peripatéticos confundieron el pensamiento de ANAXIMANDRO con el de ANAXÁGORAS, lo cual invalidaría posiblemente la presunción del infinito en el milesio.

El segundo fragmento, presentado por Hipólito, dice:

> Ταύτην (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω[8]. (Esa [naturaleza alguna de lo infinito] es lo eterno y lo que no envejece).

Por otro lado, en la *Física*, Aristóteles afirma:

> ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον)[9].
> (Inmortal... e imperecedero [lo infinito = lo divino]).

Con ello queda claro que τὸ ἄπειρον es una sustitución de lo divino, aquello que no puede morir ni corromperse, dado que pertenece al plano de la eternidad. Mas esta divinidad, a la luz de los otros milesios, quizá deba reconocerse como lo eternamente vivo, o perpetuamente joven. Ahora bien, los atributos divinos no parecen superar lo cosmológico; así como ocurría con algunas de las caracterizaciones teológicas presentes en Hesíodo, por ejemplo. Pero suponer que hay una indeterminación en eso entendido como la fuente ontológica, de algún modo introduce una consideración compleja de lo existente. Para algunos esto sería un signo de la comprensión ontológica, aún primitiva; para otros más bien una formulación más prudente y menos radical que la de Tales, en el sentido de que no se atreve a presentar un principio material fácilmente analogable. De todos modos, el sentido de la tesis anaximandrea es oscuro.

Los fragmentos considerados hasta ahora son dudosos. De hecho se nota una lectura desde el aristotelismo, más interesado en plantear desde una perspectiva -etiológica- a los presocráticos, que en presentarlos en todas sus lides, ya para asumirlos o refutarlos. Confundidos en estas dudas, será mejor considerar la segunda cuestión.

Dice Anaximandro, según Simplicio[10],

> ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν[11]. (La generación se da para los existentes por aquellas cosas, en relación

[8] HIPPÓLITO., *Ref.* I 6, 1 (DK 12B 2).

[9] ARISTÓTELES. *Phys.* G 4 203b 13 (DK 12B 3).

[10] DK 12B 1, SIMPLIC., *Phys.* 24, 13 (continuación del fragmento 1).

[11] El texto normalmente atribuido a ANAXIMANDRO es a partir de κατὰ τὸ χρεών.

> con las cuales surge la destrucción según lo necesario. Pues las mismas cosas se pagan la pena y el castigo unas a otras por la injusticia según el orden del tiempo)[12].

Τὸ χρεών, lo necesario, es el problema esencial a dilucidar en el fragmento. Si efectivamente hay algo universal que dirime todo devenir, eso debe ser una especie de mecanismo unificador de las muchas (o infinitas) cosas. El pensamiento milesio es un programa racional de comprensión de la φύσις, esto es, de la constitución que a vista de todos es "real"[13], y como tal su esfuerzo incluye la consideración de elementos enlazadores de todas las cosas. Para Anaximandro, el devenir, expresado en ese nacer y morir, es un hecho evidente que tiene una explicación posible en algo absoluto, un principio ordenador o, al menos, un patrón definido. Ese elemento unificante, más que τὸ ἄπειρον, es la ley, la manifestación de la justicia.

El *llegar a ser* es de algún modo una especie de intromisión que niega la posibilidad a otros; a la manera como un espermatozoide es el que es y no los millones que le seguían. Si se produce algo, v.g. la punta de una flecha, esto procede de la negación de alguna otra cosa o muchas otras cosas; en el ejemplo, bronce puro; se da una determinación que aniquila la otra. El material fundido es transformado y se enfría con la nueva forma que se le quiso dar. Así, ocurre en la generación una especie de falta o pecado, quizás porque el ser es de plano algo indefendible. A ese propósito, señala Gigon que es griega

> la idea de que el existir lleva consigo una culpabilidad irremediable y que quien pretende superarla cae en presunción, en ὕβρις, y se hace culpable[14].

Mas no se trata de que sea un pecado individuarse, como se concibe en el pensamiento hindú, sino que como seres "no tenemos remedio".

Dadas esas consideraciones, es lógico pensar que la única solución posible para lo existente es la penalidad y la posterior aniquilación, producidas por una justicia implacable. La necesidad ontológica no es más que un proceso jurídico en el que se paga con pena – δίκη–[15] y retribuye a los otros constantemente. La justicia es el marco de referencia de toda la ontología, su imperio es cual destino inalienable que se manifiesta en el orden del tiempo[16].

[12] Sintácticamente el texto sólo parece poseer un problema: el antecedente del pronombre relativo ὧν, que bien puede ser algo anterior; no obstante tomamos la ruta tradicional de referirlo a *ταῦτα*, suponiendo que el fragmento podría considerarse incluso un aforismo y no una parte de algún párrafo mayor.

[13] Cf. M. MARCOVICH, *Heraclitus*. Greek Text with a Short Commentary. Mérida, 1967, pág. 33.

[14] O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1985, pág. 90.

[15] Δίκη es "justicia", mas con el verbo δίδωμι toma ese significado.

[16] Nótese que expresión *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* de algún modo introduce un grado de necesidad en el fragmento. La categoría *tiempo* no ha sido discutida aún en este período, a pesar de que HESÍODO ya había presentado la preponderancia de Zeus sobre todos los dioses, incluido su padre, Χρόνος.

Aplicado esto a la concretitud de lo cósmico, que es el problema más importante para Anaximandro, podemos entender, a la luz de la generalidad de las tesis milesias, que el devenir que se produce en el universo es un proceso de cosas o elementos diferentes. La diversidad no es simplemente parcial, se trata de una consideración de contrarios. El nacimiento de un ser o de una característica cualquiera implica la aniquilación de la otra; no obstante, por obra de la *justicia*, eso que surgió habrá de disolverse o morir para dar paso a su contrario, el cual a su vez incurre en injusticia, la que acarreará su posterior disolución, trayendo de nuevo el anterior[17].

El intercambio retributivo es relativamente constante (recuérdese que depende del orden del tiempo), pero no se determina con suficiente claridad; así, no sabemos si un ente va a mantenerse en un mayor período que otro o si algo va a ser tan preeminente que llegue a ser de algún modo definitorio. No obstante, es evidente que lo que desea Anaximandro es mostrar cómo el devenir es ley de lo real, que las observadas generación y corrupción son la manifestación de la propia justicia universal. Aunque esa δίκη no está personificada, pues, como dice Gigon,

> son las cosas las que se rinden cuentas unas a otras y no a un juez colocado por encima de ellas. En el mundo tiene lugar un incesante allanamiento y un cambio de lo uno en lo otro, como la luz y la noche que pasan, para dejarse el paso mutuamente[18].

El proceso cósmico es un tortuoso camino de enfrentamientos de contrarios, en los que siempre el vencedor caerá vencido, en los que lo único necesario es el mismo movimiento ontológico. Por eso la justicia anaximandrea es una ley dialéctica, de cuya necesidad ningún ser puede huir.

El ser pitagórico

Uno de los problemas más difíciles de solventar en la consideración de los pensadores pitagóricos es su aporte real y efectivo a la doctrina. No se puede siquiera estar seguro de cuál fue el papel del mismo padre de la doctrina, quien para muchos no es más que un inspirador. Dado que nuestra intención es recurrir a textos más o menos valederos, vamos

[17] Alguno podría atribuir al fragmento una consideración diferente, como que las palabras δίκη y τίσις se refieran a mutaciones en lo existente o, quizás, hablen de la tragedia del ser en su desarrollo. Aunque la interpretación puede ser plausible, es obvio que ANAXIMANDRO asume el comportamiento de lo real sin proponer conceptos tales como substancia o esencia, su explicación se da a propósito del mismo devenir constante.

[18] O. GIGON, *op. cit.*, pág. 91.

a considerar como fuente primordial un fragmento del capítulo 5 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, que está entre las referencias más importantes sobre ellos. También se hace necesario considerar algunas doctrinas que se suman a éstas, no obstante que aparecen en testimonios que no tienen el mismo reconocimiento histórico.

La referencia aristotélica no es homogénea, de hecho se considera que al menos tiene tres fuentes distintas (la causa de ello fue, sin lugar a dudas, el mismo pitagorismo, que probablemente sólo estuvo cohesionado en tiempos de Pitágoras). Sin embargo, dos aspectos parecen unirles, a saber: la numerología, pese a que no es para todos lo mismo, y la harmonía[19]. Lo primero provoca que aún hoy se considere al pitagórico como prototipo del amante de la matemática, lo cual no es necesariamente cierto[20]. Lo segundo tiene igualmente un fuerte respaldo histórico y ha sumado a las virtudes pitagóricas la consideración como teóricos de la música.

Respecto de los números, estos οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι –los llamados pitagóricos– parecen considerarlos principios (ἀρχαί) de todos los entes, o al menos estatuían que sus componentes eran los elementos (στοιχεῖα) de todos los entes. Bajo cualquiera de las dos consideraciones, el principal problema está en la intelección de qué son los números mismos. Bien podría pensarse, por ejemplo, que son cosas o que son constructos racionales de aplicación analógica. A ese respecto no podemos más que especular: difícilmente un pensador presocrático le daría sustento real a algo que no es palpable, más bien tendería a confundir con las cosas mismas aquello que es producto de su razón; por eso, no parecería una tesis aventurada suponer que los números se hacen cognoscibles gracias a los entes y que no son producto de una iluminación divina o algo por el estilo. No obstante, los pitagóricos llevaron, por las características de su movimiento mismo, a cierta mistificación de sus principios (además de deificar a su maestro); son muchas las referencias antiguas que señalan poderes especiales de ciertos números, como la misma década, que se señala como la suma perfección. Por ello, es difícil tomar partido.

Asumamos, para alcanzar nuestros objetivos, que un pitagórico concibe la realidad como estructurada con razones matemáticas, sean éstas producto nuestro o no, y que asume el número con dos elementos esenciales, que describe Aristóteles así:

[19] Utilizamos el grafismo "harmonía" convencionalmente para traducir la ἁρμονία pitagórica, es posible que la palabra más oportuna para hablar de nuestra "armonía" sea la palabra συμφωνία. Como dice GUTHRIE, "la palabra *harmonía*... significaba primariamente el acoplamiento o adecuación entre sí de cosas, incluso la clavija material con la que se unían (HOMERO, *Od.* V 248), luego, específicamente, la afinación de un instrumento con cuerdas de diferente tirantez" (*Historia de la Filosofía Griega*, v. I, [Gredos, 1984], pág. 214).

[20] "No hubo ningún gran matemático pitagórico antes de Arquitas de Tarento", señala BARNES (*Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992, pág. 449).

τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν[21]. (Del número los elementos son lo par y lo impar, de ellos el uno es definido y el otro infinito, lo uno es desde esos dos (pues es par e impar), el número es desde lo uno y los números, como está dicho, son el cielo completo).

Hemos dudado atrás sobre la consideración del lugar ontológico de los números, según este texto sin lugar a dudas se encuentran en las cosas mismas, de hecho las constituyen. Para comprender el fragmento debemos considerar que no hay una sola concepción del número uno: el primer ἕν –uno– citado es, posiblemente, el principio metafísico; el segundo es propiamente el uno, el primero de los números[22]. El número impar en otros fragmentos se considera como lo uno y el número par como el dos, con lo cual se puede distinguir mejor la doctrina. Lo uno es lo finito, el principio de determinación, concebido normalmente como el dios o el Ser. El dos que es el infinito, el elemento indeterminado e indeterminador, es el representante de la negación del ser, aunque tenga parte del mismo ser[23].

Aunque lo par y lo impar son elementos primordiales, que podrían entenderse como el mismo Ser y No-ser (o nada), el que realmente importa en el sentido ontológico es el tres, el que se constituye de ambos, pues es origen de todo lo real. Mientras los dos primeros están absolutamente allendes a nosotros, el tercero se nos antepone en la misma materialidad[24]. Eso significa que la realidad está compuesta de un número finito-infinito que es Ser y Nada al mismo tiempo, pues de este "uno" (el tres) surge todo número, de él se ha de constituir el cielo completo (τὸν ὅλον οὐρανόν).

Para que se conformen las cosas no hay más que sumar ya lo par o lo impar, el primero para determinar, el segundo para alterar. Si pretendiésemos dar razón de las cosas en su definición, debemos hacer uso de lo impar; pero si quisiéramos considerar el problema del cambio y el movimiento, deberíamos emplear lo par, el no-ser o nada. Así, este "uno"

[21] ARISTÓTELES, *Metafísica* . A 5, 986a 17-21. Gredos, 1990.

[22] Es conocido que los pitagóricos utilizaban piedrecillas para presentar los números, los que solían asociarse a formaciones geométricas. El primer número era el 3, dado que era el principio del plano, los números 1 y 2 no podían componer ningún ente de los cognoscibles, eran principios metafísicos.

[23] Uno más otro uno suman dos, el segundo uno comporta la contradicción.

[24] El triángulo, que expresa el número tres, es el principio de toda materialidad en el famoso diálogo *Timeo* de PLATÓN, allí los cuatro elementos se fundamentan en dos tipos de triángulos primordiales, el isósceles y el escaleno.

como principio ontológico no es más que la manifestación de un pensamiento de tipo dialéctico con contraposiciones fundantes que incluso no se eliminan entre sí.

El pitagorismo en general, como hemos dicho atrás, hace un aporte más que es significativo: la harmonía. Desgraciadamente las referencias más antiguas son pobres a ese respecto, el siguiente texto de Sexto Empírico es uno de los más claros para entender la concepción:

> ἡ δὲ ἁρμονία σύστημά ἐστι τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν, τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν τοῖς προειρημένοῖς τέσσαρσιν ἀριθμοῖς εὑρίσκονται, ἔν τε τῷ ἓν κἀν τῷ δύο κἀν τῷ τρία κἀν τῷ τέσσαρα[25]. (La harmonía es un sistema de tres consonancias: la cuarta, la quinta y la octava. Las analogías de esas tres consonancias se encuentran en los cuatro números referidos: en el uno, dos, tres y cuatro).

Esta doctrina, que probablemente fuera expuesta por el mismo Pitágoras, da las razones de relación entre los números y, por ende, expresa la estructuración misma de lo existente. Las relaciones entre cosas aparentemente incompatibles, como de hecho lo son los números impares respecto de los pares, o el Ser y el no Ser, son posibles gracias al encuentro consonántico que constituye esta harmonía.

Como se señala en el texto, existen intervalos consonánticos o concordantes[26], éstos se establecen por analogía con los números más fundamentales de la siguiente forma: la relación 2 a 1 se estima como la octava, 3 a 2 como la quinta y 4 a 3 como la cuarta[27]. Recordemos que lo uno era considerado el determinador o ser definido, mientras el dos era origen de pluralidad e indeterminación, el tres es el primer número, por ser el primero determinado geométricamente (es triángulo), y el cuatro es el que introduce en el plano la tercera dimensión, la profundidad, puesto que es el primer sólido (cubo). Los cuatro números son considerados la Tetractys, la conformación de los cuatro primeros números, aquélla de la que surge el número perfecto: el diez (1+2+3+4).

Este esquema, que es ciertamente muy rígido, era aplicado a todas las cosas posibles, tanto humanas como cósmicas, y su uso atestiguaba la necesidad de la coherencia, aunque

[25] SEXTO, *Adv. math.* VII, 94-5. Citan KIRK y otros, *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987.

[26] Además de esos tres que cita el texto hay otros intervalos importantes, por ejemplo, tercera mayor o sexta mayor; no obstante para el pitagorismo aquéllos son los perfectos, dado que corresponden a la Tetractys.

[27] Se justifican las concordancias entre la relaciones numéricas y los intervalos refiriéndolas a una cuerda tensada; ésta cortada en el medio (allí la relación 2:1), por ejemplo, produce la octava de la nota que se da sin cortar. Confrontar el capítulo dedicado a *Arquitas de Tarento*.

la realidad pareciese decir otra cosa. Así, por ejemplo, Aristóteles mismo cita la famosa "antitierra" (ἀντίχθονα)[28] como una exigencia de la racionalidad pitagórica, esa correspondía al décimo cuerpo móvil en el cosmos. De este modo, todo debía manifestar la belleza de una gran escala musical, donde todos los tonos "harmonizan", donde los contrarios se suman en perfecta concordancia. Es ese carácter estético el que atraerá tanto a Platón, quien lo tomará como paradigma para la intelección verosímil del universo en su *Timeo*.

El pitagorismo fue calificado, posiblemente con justa razón de dogmático. La riqueza que puede tener su doctrina, aún apreciada por muchos, se ve pauperizada por posturas de corte religioso que el mismo Pitágoras propugnaba. Eso, sin duda alguna, no compagina con una lectura dialéctica, a pesar de los esfuerzos que queramos hacer.

El *logos heraclíteo*

La primera manifestación clara y evidente de un pensamiento denominable como dialéctico está en el gran filósofo efesio Heráclito, al menos así se ha considerado por mucho tiempo. Mejor que ningún otro, el "oscuro" da lectura a la realidad con los ojos de una verdad compleja, de una racionalidad cuyos alcances aún no estamos en capacidad de medir. Nos basta con acercarnos a algunos de sus fragmentos para notar la dinámica de una lógica y una metafísica que sobrepasan, y en mucho, a los planteamientos anteriores.

Si fuera posible señalar pasos en un sistema, que a lo mejor no existe, deberíamos decir que el pensamiento heraclíteo empieza haciendo trastabillar a los demás:

> τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθροποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·[29]. (Aún existiendo siempre esta razón, los hombres llegan a no comprenderla, tanto antes de haberla escuchado, como escuchándola primeramente)[30].

[28] Aristóteles, *Metafísica*. A 5, 986a 11-12. Edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1990.

[29] Sext. *Adv. math*. VII 132. DK 22 B 1.

[30] Esta traducción trata de ser lo más literal posible. Como bien señala Aristóteles (*Ret*. III 5, 1407b) respecto de la forma de escribir de Heráclito, hay dudas sintácticas particulares, un claro ejemplo de ello es la colocación del adverbio ἀεί, pues no se puede estar seguro de si pertenece al genitivo absoluto, como hemos traducido, o si depende del predicado principal, lo cual daría este resultado: "Existiendo esta razón, los hombres jamás son capaces de comprenderla". La mayoría de los especialistas considera imprescindible el mantenimiento de la ambigüedad, y en efecto buena parte de los fragmentos hacen pensar que el atributo de oscuro –σκοτεινός– que le atribuyeron no era simple mala fama.

Por eso, incluso, los llamados "σοφοί" –sabios– no eran más que un grupo de "φιλόσοφοι"–amantes del saber– cuyo aporte a la develación de la verdad era nulo. Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει[31] (mucha erudición no enseña a tener pensamiento), casos más palpables que Hesíodo, Pitágoras, Hecateo y Jenófanes es difícil hallar[32]. Ellos, que se decían los máximos exponentes del pensamiento, no pudieron discernir que hay un "logos"[33] universal que es lo más común a todos:

> ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν[34]. (Pues es común lo general. Mas siendo común el logos la mayoría viven como si tuviesen una inteligencia privada).

Lo común debe ser aquello que conviene por igual a todos, lo que de algún modo nos unifica, nos demos cuenta de ello o no. Por esto,

> οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι[35]. (Es sabio que los que escuchan no a mí, sino al logos, convengan en que todas las cosas son uno)[36].

En efecto, el logos heraclíteo es un principio unificador, de allí que el problema más importante, en el orden ontológico, es el de la unidad.

Heráclito parte de la perspectiva milesia en la medida en que plantea para la diversidad de las cosas un principio unificador; no obstante su propuesta difiere sustancialmente. La multitud de las cosas tiene una vinculación lógica, no necesita de un protoelemento para realizarse. Así como Anaximandro, el efesio, concibe la necesidad ontológica de los contra-

[31] DIOG. IX 1. DK 22 B 40.

[32] Cf. Fr. 40. Nótese cómo Heráclito omite referirse a los milesios. Esto respalda la tesis de que no está lejos del pensamiento de aquéllos, dado que probablemente los conocía.

[33] La traducción de λόγος es muy complicada, se ha usado atrás "razón", pero no es suficientemente adecuada. Algunos, como Barnes, consideran que la traslación apropiada es "discurso" o "palabra", otros hablan de "proporción", "argumento", "pensamiento", etc. Dependiendo de cuál sea nuestra interpretación, será así nuestra traducción; aquí nos parece preferible no traducirla.

[34] SEXTO. VII 133. DK 22 B 2.

[35] HIPÓLITO. *Refut.* IX 9. DK 22 B 50.

[36] Aquí hay una importante dificultad de comprensión del texto, dado que el participio está en caso acusativo (debería estar en nominativo o en genitivo). Las traducciones con que nos encontramos normalmente asumen que tal participio introduce una oración circunstancial pretérita, y no le dan ningún tipo de personería. Es posible asumir, dado que está en masculino plural, que habla de determinados individuos y que su acción, considerando que se encuentra en aoristo, se ha dado y posiblemente se esté dando.

rios, pero a ella suma el requerimiento lógico. La unidad está precisamente en la armonía[37] de contrarios, aquella concordancia que no es visible[38], pero profundamente real:

> συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα[39]. (Acoplamientos: totalidades y no totalidades, concordante discordante, consonante disonante, de todos uno y de uno todos).

> ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (τἀναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς) ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ (πῦρ), ὁπόταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου[40]. (El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre [la totalidad de los contrarios: esta es la inteligencia], se transforman como el fuego que, cuando se mezcla con aromas, es nominado según el gusto de cada uno).

> γναφείωι ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστί, φησί, καὶ ἡ αὐτή[41]. (En el batanero[42] el camino recto y curvo son uno y el mismo).

> ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή[43]. (El camino de arriba abajo es uno y el mismo).

Parecen suficientes los ejemplos para mostrar que las contraposiciones tienen un papel preponderante en la conformación de las cosas, circunstancias, órdenes, etc. Incluso, el mismo hombre cumple con el esquema (Cf. frag. 88). Sin embargo, no hay en Heráclito una concepción unitaria de la conexión de los opuestos, pues se pueden encontrar, al menos, cuatro opciones[44]:

1. Las cosas producen efectos opuestos sobre distintos seres animados (cf. frags. 13, 9 y 61).

[37] Antes hemos utilizado el grafismo *harmonía*, que a lo largo del texto utilizaremos para distinguir la perspectiva pitagórica. Aquí tenemos una "armonía" distinta, el enfrentamiento de Heráclito con estos pensadores occidentales nos obliga incluso a modificar la palabra.

[38] Cf. DK B 54.

[39] [Aristóteles.] *De mundo* 5, 396b 7. DK 22 B 10.

[40] Hippólito. IX 10, 8. DK 22 B 67.

[41] Hippólito. IX 10, 4. DK 22 B 59.

[42] Éste parece ser una especie de rodillo que tiene el movimiento típico del tornillo, traslación y rotación. Cf. Marcovich, *Op. cit.*, pág. 162-164.

[43] Hippólito. IX 10, 4. DK 22 B 60.

[44] Seguimos la distinción que establece Kirk, Raven y Schofield, *Op. cit.*, pág. 275-276.

2. Aspectos distintos de la misma cosa justifican descripciones opuestas (cf. frags. 58 y 60).
3. Determinadas características, tales como lo bueno y deseable, son cognoscibles gracias a sus contrarios (cf. frags. 23 y 111).
4. Hay opuestos enlazados necesariamente en un solo proceso (cf. frags. 88, 67 y 126).

En principio estas consideraciones sobre los opuestos podrían quedarse en mera descripción, por ello se hace necesario dar el salto milesio hacia la comprensión de la totalidad de las cosas, allí donde se entiende que no se trata de una simple reciprocidad ni de la concertación de los opuestos. Heráclito plantea, posiblemente como resultado de aquellas mismas observaciones en torno a las realidades cercanas, su tesis dialéctica más radical: la naturaleza fluye:

> ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ[45]. (Sobre quienes están metidos en los mismos ríos fluyen unas y otras aguas).

> καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται (μὴ) κινούμενος[46]. (También el brebaje sin moverse se descompone).

Estos son dos de los fragmentos que más explícitamente refieren aquello que expresaba Platón en el *Cratilo* respecto de Heráclito:

> Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης[47]. (Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas fluyen y que nada permanece, y, comparando con la corriente de un río las cosas, dice que dos veces no entrarías en el mismo río).

La naturaleza no entraña estatismo, su alteridad, pluralidad y unidad se consienten en la eterna mutabilidad, en esa oleada que todo lo lleva y trae, en ese camino hacia arriba y hacia abajo que son uno y el mismo. Aquí se entiende cómo los famosos principios formales lógicos, que luego representará Parménides, de no-contradicción y de identidad no

[45] ARIUS DID. *Ap.* *Eus.* P. E. XV 20. DK 22 B 12.

[46] THEOPHR. *Metaphys.* 15 p. 7a 10. DK 22 B 125.

[47] PLATÓN. *Cratyl.* p. 402a.

corresponden más que a momentos estáticos abstraídos de un todo en movimiento. La racionalidad dialéctica irrumpe frente al formalismo de nuestra razón particular.

Heráclito añade todavía más fuerza a su dinamismo ontológico: el río de la naturaleza tiene un padre y señor:

> Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς[48]. (El combate es de todas las cosas el padre y de todas el rey).

La razón de ello estriba en que,

> καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγεσθαι[49]. (También todas las cosas llegan a ser según discordia).

Por lo tanto, la relación establecida como fluir en todo lo existente no es más que un incesante enfrentamiento bélico. La naturaleza entera es un campo de batalla, donde la justicia está en la misma discordia, donde sólo nos une la necesidad de una beligerancia inclaudicable[50]. Por ello,

> εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών[51]. (Es necesario saber que el combate es común en los seres, que la justicia es discordia, y que todas las cosas surgen según la discordia y la necesidad).

Así, el ser del proceso, que es la naturaleza, encuentra su unidad, necesidad y justicia, en la diversidad conflictiva. Y, quizás, por ello es que Heráclito asume como principio material el fuego, elemento que parece utilizar en calidad de imagen de la dinámica tensional que articula el logos universal.

[48] HIPPÓLITO. IX 9. DK 22 B 53.

[49] ARISTÓTELES. *Eth. Nic.* Θ 2, 1155b 4.

[50] GEORGE THOMSON en su libro *Los primeros filósofos* (Buenos Aires, 1975) apunta una posible intuición del principio dialéctico de la lucha de clases. Según este autor, los enfrentamientos entre ARISTÓTELESócratas, plutócratas y demócratas en el período que vive Heráclito debieron influir en su doctrina sobre la naturaleza. Sobre ello es difícil emitir un juicio certero.

[51] ORIGENES. C. *Cels.* VI 42. DK 22 B 80. Nótese la semejanza con el lenguaje del fragmento de ANAXIMANDRO analizado páginas atrás. Es muy probable que Heráclito conociera la obra del milesio, a pesar de que no se refiere a él en ninguna parte.

Parménides y Zenón

Se señala la 69ª Olimpíada (504-501 a. C.) como el período de madurez de Parménides de Elea, curiosamente la misma olimpíada en que se dice que Heráclito tuvo su *floruit*. No obstante, la mayoría de los estudiosos de esta etapa de la historia de la filosofía coinciden en que el eleata debió escribir su poema Περὶ φύσεως en un tiempo posterior, quizás avanzada su edad. Este escrito, cuya conservación por parte de Sexto Empírico y Simplicio ha sido una verdadera casualidad, parece una respuesta muy razonada a prácticamente todos los pensadores anteriores, incluyendo al mismo Heráclito. Parménides se atreve a impugnar la racionalidad que fundamentaba toda lectura de la realidad, sea ésta milesia, pitagórica, heraclítea o hesiódica, y lo hace recurriendo a un nuevo paradigma ontológico:

> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[52]. (Lo mismo son pensar y ser).

> ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστιν,
> εὑρήσεις τὸ νοεῖν[53]. (El mismo (ser) es el pensar y por eso existe el pensamiento. Pues sin lo que es, en lo cual [el pensamiento] es expresado, no hallarás el pensar).

El Ser, cuya significación no podemos determinar con toda certeza[54], como pensamiento introduce la nueva estructura racional. El eleata da un paso radical, un salto dialéctico en el que parece empezar por rechazar la realidad, el presupuesto de todos los anteriores.

En efecto, reconocer la preeminencia de la racionalidad sobre lo inmediato es lo primero:

> λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως[55]. (Observa con veracidad lo que está presente a la mente, no obstante esté ausente).

Lo que se presenta en nuestra razón no necesariamente corresponde con lo que dicen nuestros sentidos, testigos generalmente irreflexivos:

[52] CLEMENTE, *Strom*. VI 23. DK 28 B 2.

[53] SIMPLICIO, *Phys*. 144, 29. DK 28 B 8, 34-36.

[54] Puede considerarse εἶναι como existencial o como cópula de un predicado nominal, en el poema aparecen los dos usos y no hay señales obvias de distinción. Cf. BARNES, *Op. cit.* cap. IX.

[55] CLEMENTE, *Strom*. 5, 15. DK 28 B 4, 1.

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν[56]. (No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo ojo y los estruendosos oídos y lengua).

De este modo, no queda más que considerar nuestros principios lógicos como ontológicos:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν[57]. (Necesario es decir y pensar que lo que es, realmente existe, pues el ser es, mas la nada[58] no es).

De esta manera, sólo el Ser en tanto idéntico a sí mismo, como siendo, es posible. La nada, objetivación de lo no existente queda excluida de toda clase de realidad.

En el nivel epistemológico dos caminos radicales aparecen:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος ('Αληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ),
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν[59]. (El que es y no es no ser, este es el camino de la persuasión (pues se acompaña de la verdad), y el que no es y necesariamente es no ser. En efecto, te aclaro que es éste el sendero más desconocido).

Y se suma a ellos un tercero intermedio en el que los mortales, de errante pensamiento, fingen veracidad:

οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστι κέλευθος (B 6, 6-9). (La duda en sus pechos conduce al errante pensamiento. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y ciegos, muchedumbre arbitraria para la que se han tenido el ser y el no ser como lo mismo y no lo mismo; el retroceder[60] es el camino de todos).

[56] SEXTO, VII 114. DK 28 B 7, 3-5.

[57] SIMPLICIO, *Phys*. 117, 2. DK 28 B 6.

[58] Es Parménides el primero en usar esta palabra. Algunos han querido hallarla en HERÁCLITO para hacer hablar de devenir, pero éste no llegó siquiera a citarla.

[59] PROCLO. *In Tim*. I 345, 18. DK 28 B 2, 3-6.

[60] La palabra παλίντροπος aparece en el fragmento 51 de HERÁCLITO usada positivamente.

Bajo estos presupuestos no es posible consentir contradicción lógica en la realidad. Tampoco se puede aceptar un tercero que venga a compensar los dos supuestos extremos. En ese sentido quedan planteados los tres principios lógicos básicos, que luego Aristóteles propondrá como tales: no-contradicción, identidad y tercero excluido. Considerando este último, que podría resultarnos más atractivo, queda extirpada toda dialéctica del devenir: la realidad no puede ser contradictoria. Incluso, la terminología que usamos a propósito de ella es errónea e inaceptable, se trata tan sólo de nombres sin contenido real (cf. frag. 8, 38-41).

Descartado todo error de nuestro pensamiento y realidad, no queda más que considerar la Verdad: El Ser.

> μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
> λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
> πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
> ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἕν, συνεχές· (Frag. 8, 1-6)[61]. (Sólo una propuesta [mito] de camino queda: lo que es. En éste son además definitivamente muchos los indicios, de modo que el ser es inengendrado e imperecedero, pues es perfecto, inmóvil y sin fin. No habría sido ni será nunca, puesto que ahora mismo es todo, uno y continuo al mismo tiempo).

> οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
> οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
> οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
> τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (8, 22-25). (Ni es divisible [lo que es], ya que todo es lo mismo; ni es por ahí algo mayor, lo cual le impediría reunirse consigo mismo, ni es algo menor, sino que todo está lleno de lo que es).

> ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
> χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει (8, 29-30). (Permaneciendo en sí y por sí mismo, eso [que es] yace, y de esa forma se mantiene inconmovible precisamente allí).

Porque se trata de una plenitud que en nuestra imaginación podemos suponer una esfera perfectamente circular (εὐκύκλου σφαίρης), que es por todas partes igual, que no es ni mayor ni menor por sección alguna,

> οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (B 8, 49). (Pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites).

[61] SIMPLICIO, *Phys.* 144, 29. DK 28 B 8, 1-6.

Esos extremos son cual cadenas que la Justicia ha impuesto. Así, toda realidad que pretendiésemos consentir deberá ser asumida desde una perspectiva: la Verdad está en el pensamiento lógico.

Al modo de Heráclito, Parménides establece, con una rigurosa argumentación (muy diferente de la heraclítea), un λόγος universal y necesario. Mas se trata de una razón para un ser uno, homogéneo, inmóvil, perfecto, pleno, perpetuo, tan sólo limitado por una justicia implacable, que no permite los avatares ontológicos que nosotros juzgamos a la luz de nuestras sensaciones.

Está en la radicalidad de este mito revelado por la diosa al joven Parménides el preanuncio del salto de una dialéctica cosmológica a una que podemos denominar *racional*. Es precisamente el "preferido" del eleata, Zenón de Elea[62], el que se da cuenta que hay problemas con nuestra sublimada razón, que parece necesario repensarla. La llamada "crisis eleática" más que una crítica a los sistemas físicos, es un golpe a la racionalidad imperante, que asumía las realidades concretas como verídicas por el solo hecho de manifestarse. En efecto, Parménides y sus discípulos exigen, más que una fundamentación sensible, la congruencia racional como presupuesto para fundamentar cualquier discurso posible sobre lo real[63].

Mas Zenón, en su afán de defender la doctrina de su maestro, lleva al extremo la doctrina. El poema parmenídeo muestra un tipo de argumentación nuevo entre los presocráticos, basta recordar aquella serie de preguntas en el fragmento 8 (líneas 6 y siguientes). El discípulo afina la argumentación con antinomias y paradojas que llevan al absurdo la doctrina contraria, introduciendo con ello la técnica que los griegos llaman διαλεκτική; por ello

> 'Αριστοτέλης δ' ἐν τῶι Σοφιστῆι φησι πρῶτον... εὑρεῖν, Ζήνωνα δε διαλεκτικήν[64]. (Aristóteles en *el Sofista* dice que fue Zenón el primero que descubrió la dialéctica).

Los razonamientos zenonianos pretenden, y logran, dejar en aprietos:

[62] Cf. Platón, *Parménides* 127b.

[63] La dificultad mayor estriba en presentar un mito racional veraz del cosmos. La segunda gran parte del poema de Parménides presenta una serie de consideraciones a ese respecto; sin embargo la misma diosa ha dicho antes que allí sus palabras son engañosas, a pesar de que es el más creíble de estos discursos. El engaño y error, que supone la diosa, está posiblemente en el uso de un dualismo dialéctico (πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται. [Todas las cosas han sido llamadas luz y noche] [frag. 9, 1]) que procede del pitagorismo. Por lo demás este discurso presenta algunas observaciones que han sido alabadas por la crítica moderna, como considerar la luna como iluminada por el sol, la tierra redonda, etc. Cf. el capítulo siguiente, donde los protagonistas son Parménides y Spinoza.

[64] Diógenes, VIII 57. DK 29 A 10.

τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα[65]. (¿No conocemos, acaso, al Palamedes eleático hablando con una técnica tal que parece a los escuchas que las mismas cosas son semejantes y desemejantes, que son una y muchas, que están quietas y, a la vez, móviles?).

Esta dialéctica, que atraerá especialmente a los sofistas poco tiempo después, no tiene la intención de buscar soluciones, es quizás más un juego mental que una propuesta seria. Sin embargo los cuestionamientos llegan a límites tales que molestarían al mismo Parménides.

Son más que conocidas las cuatro paradojas contra el movimiento, que han provocado tantas reacciones a lo largo del tiempo, además de la paradoja del espacio y los argumentos contra la pluralidad; no obstante más nos pueden interesar aquellos razonamientos en que ataca la misma unidad, pues siendo presupuesto del eleatismo, sin embargo parece quedar descartada. Como señala Séneca[66], si Parménides tan sólo creía en lo uno, Zenón ni siquiera en ello tenía confianza.

Si el punto o la unidad no son susceptibles de división, no pueden tener dimensión alguna. Más aún,

εἰ γὰρ ἄλλωι ὄντι, φησί, προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μεῖζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἷόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινόμενον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὖ προσγινομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενόμενον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενονς[67]. (En efecto, si otro ente, dice, se le uniera, nada mayor produciría, pues siendo que no tuviese magnitud alguna y se le añadiese, no sería capaz de aumentar en magnitud. Así, inmediatamente lo añadido no existiría. Mas si quitándosele otro, nada menor fuese, ni de nuevo añadiéndosele, creciese, es evidente que ni lo añadido ni lo quitado eran).

Por tanto, lo uno no sería algo, no puede existir. Incluso, con ello queda comprobado que la multiplicidad, que sería la suma de muchos unos, tampoco existiría, dado que sumaría un conjunto de cosas sin dimensión para producir la dimensionalidad. De allí que, según Séneca[68], Zenón *ait nihil esse* (afirma que nada existe).

[65] PLATÓN. *Phaedr.* 261d. DK 29 A 13. Quizás Heráclito habría sostenido lo mismo que Zenón, a menos que este eleata estuviese pensando en términos de una lógica relativamente formal.

[66] SÉNECA, *Epístolas a Lucilio* 88, 44.

[67] *Idem*, 139, 5. DK 29 B 2.

[68] SÉNECA, *Ep.* 88, 44. DK 29 A 21.

Hacer una réplica al Palamedes eleático, como le llama Platón[69], no es nada simple. Esta dialéctica rompe con la razón parmenídea, e incluso con la heraclítea; pero no creemos que su pensamiento intente fundar una erística sin fines filosóficos. El pluralismo del siglo V y, especialmente, Aristóteles se dieron cuenta que dar respuesta a los cuestionamientos zenonianos era la clave para fundamentar las tesis físicas y cosmológicas; es impactante que ningún antiguo logró desarticular esta argumentación y que, incluso, no encontramos aun entre los modernos ninguna contestación realmente afortunada[70]. En el siglo XX es Zenón, al menos en la tradición analítica, el más celebrado de los presocráticos. Nada impacta más que la disyuntiva.

Recapitulando

La reciprocidad de contrarios que discernió Anaximandro en el cosmos abrió las puertas al flujo heraclíteo. En efecto, hay una cierta prosecución entre los pensadores de Jonia; así, por ejemplo, el grupo milesio, cuyos mayores desarrollos fueron logrados por Anaxímenes, llega a influir incluso en el último de los llamados "presocráticos" de Jonia, Diógenes de Apolonia. Es "injusto" suponer que Heráclito es producto de una misantropía muy marcada o de un chispazo intelectual; su dialéctica sobrepasa los esquemas jonios anteriores, pero los asume de una u otra forma. Por ello, se nos hizo indispensable estimar el paso de un plano cósmico-legalista a uno cósmico-logicista.

En el occidente griego es más difícil hallar la progresión, pues el pitagorismo siempre trató de distinguirse; no obstante, como hemos dicho, el mismo Parménides presenta la cosmología de éste. Los pitagóricos aportan un esquema dialéctico-ontológico donde se descarta la continuidad de los seres, por su carácter monadológico, pero se asumen relaciones armónicas y analógicas entre esos mismos; en la belleza de la gran escala cósmica se encuentra la solución filosófico-dialéctica. Por otra parte, el eleatismo surge con una racionalidad completamente ajena a las anteriores. En la radicalidad de su discurso está la transformación de la misma filosofía, el salto a consideraciones lógico-ontológicas. Aquí se rompe con la dialéctica como modelo de análisis de la realidad, pero se abre el camino a la que podríamos denominar ***dialéctica racional***, que empezará con toda la serie de antinomias zenonianas, las que paradójicamente llevan a desarticular la verdad parmenídea.

[69] Este sobrenombre se lo otorga por su valentía, en asuntos políticos, y su astucia e ingenio. Palamedes era un héroe legendario que fue condenado por Ulises injustamente y al que se atribuían el invento del juego del ajedrez y del número. Según diversas noticias, citadas por DK (A 1, 2, 6, 7, 8 y 9), Zenón habría participado en un complot contra un tirano y no mostró temor ante la tortura a que fue sometido.

[70] Cf. capítulos XII y XIII de BARNES, *Op. cit.*

Ciertamente no hay "una" dialéctica, ni es ella una "filosofía" en el sentido más estricto. Hay una apertura metodológica que va encendiendo luces por las que se va desentrañando la verdad de una realidad que parece inalcanzable. Los presocráticos buscando así parecen encontrar, quizás por ello incluso los "llamados posmodernos" se han animado a considerarlos paradigma.

Capítulo Segundo

EL POEMA DE PARMÉNIDES EN LA MIRA DE UNA LENTE SPINOCIANA

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦπ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν... (Parménides, Περὶ φύσεως I, 22-27)[1]. (Y me acogió la diosa benévola, tomando con su mano mi mano derecha. Así, dio a conocer su discurso y me dijo: Oh joven, acompañado por inmortales conductoras, yeguas que con capacidad te conducen hasta nuestro hogar, ¡alégrate!, pues de ninguna forma fue un mal hado quien te hizo venir por este camino).

Si Baruch Spinoza releyera estos versos, posiblemente se lamentaría de que el gran pensador eleático recurriese a una revelación para justificar la veracidad del nuevo sendero que hizo transitar a la filosofía. Parecería que Parménides justifica la necesidad de una visión irracional para hacer valer la razón. Como si el conocimiento del primer nivel, el de la imaginación y la opinión, pudiera llevarnos al tercero, el de la ciencia intuitiva (cf. *Ética* II, prop. XL, escolio II).

Y si rompiésemos la barrera del tiempo, que de todos modos a ninguno de estos dos pensadores le importaría demasiado, quizás Parménides escuchándole sonreiría, como lo hizo al oír las osadas réplicas del joven Sócrates a su discípulo Zenón[2], y en respuesta le

[1] Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 3.

[2] Cf. Platón, *Parménides* 130a.

pediría que realizaran juntos un nuevo viaje en aquel carruaje celestial, llevándole al encuentro con la "benévola diosa" que manifiesta la Verdad.

En este capítulo pretendemos concebir algunas características de tal viaje, esencialmente reponiendo en su orden y estructuración el mismo poema parmenídeo, sólo que esta vez apoyados, hasta donde sea posible, en un bastión interpretativo: el pensamiento de Spinoza. ¿Por qué elegir a este moderno y no a cualquier otro pensador? Tal vez nos dejamos convencer por la clasificación de Schopenhauer, para quien

> Spinoza (que parte del concepto de substancia meramente abstracto y sólo en su definición existente) y, antes, los eleatas, forman la segunda clase, o sea la de los que parte del concepto abstracto[3].

Pero también creemos que el paralelismo entre estos grandes filósofos irrumpe no sólo en la metafísica, sino también en las condiciones de la posibilidad de la misma, y tal vez especialmente en estas últimas, las que por cierto más tiempo nos tomarán.

Para nosotros es relativamente más sencillo considerar un sistema filosófico desplegado en pleno que otro apenas sugerido en breves fragmentos. Quizás, por eso, Spinoza pueda proporcionarnos sugestivamente esa lente bien pulida con la cual esperamos poder contemplar, con la debida claridad y distinción, aunque no sea más que por unos momentos, aquella tan perfecta Ἀλήθεια –Verdad– que el eleata osó divulgar, convertir en relato.

Nuestra lectura spinocista del poema no pretende mostrar que hay identidad entre los dos pensadores, pero sí resaltar las coincidencias, a más de no callar las diferencias, las que por demás para todos son obvias. Tampoco podemos decir que hacemos una lectura o interpretación exhaustivas, aunque los puntos aquí tratados nos parecen los que más vale la pena destacar.

El *proemio*

El primer fragmento del poema *Sobre la naturaleza* ha sido fuente de crítica desde antiguo, tanto desde el punto de vista estilístico como desde la perspectiva semántica. El texto griego, que no pocas "mejoras" ha recibido, llama la atención por alguna que otra ambigüedad o dificultad interpretativa. Veamos el problema posiblemente más interesante que allí hay:

[3] *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Porrúa, México, 1987, pág. 36. Traducción de Eduardo Ovejero.

ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας (I, 6-10).

Con la más conocida y difundida interpretación del poema, establecida para nuestros tiempos por Diels a fines del siglo pasado, observamos en este pasaje cómo el joven Parménides empieza a ser consciente de un viaje por demás trepidante, que lo lleva del lúgubre mundo apariencial, el de la noche oscura, al verdadero mundo, el de la luz, el que manifestará el esplendor de la verdad[4].

Pero podemos hacer una modificación simple en la lectura del texto, conforme con la versión de Burkert[5], que nos abre una nueva perspectiva, por cierto más spinociana. Si eliminamos la coma al final de la línea 9[6] y consideramos de nuevo los tiempos de los verbos, obtendremos este resultado: las líneas 9 y 10 se refieren exclusivamente a las doncellas helíadas y cuentan hechos acaecidos en un tiempo anterior al presente. En este caso usa Parménides el participio aoristo, de modo tal que el texto traducido al español quedaría así:

> El eje ardiente emitía un chillido desde sus cubos (pues era apresurado en ambos lados por las dos ruedas bien torneadas), cuando se aprestan a enviarnos las doncellas helíadas, las que habían abandonado las moradas de la Noche hacia la Luz, retirando con las manos los velos de sus rostros.

De esta manera, las doncellas hijas del Sol estaban en las moradas de la Noche y para guiar a aquel atrevido mortal se dirigieron a la luz; conforme se acercaban a ella se iban quitando sus velos, los que se hacían necesarios para no alumbrar las moradas nocturnas. Si entendemos que estas diosas conocen el camino, porque lo han recorrido, y nos han de llevar por *el que es*, no queda otra opción: no hay un viaje de la noche al día, Parménides será acogido por las lúgubres moradas de la oscura y aparentemente confusa noche.

[4] OLOF GIGON expresa claramente esta lectura: "No menos importante es la relación con el proemio del mismo Parménides. En él comenzaba el poeta su viaje en la casa de la noche y terminaba en la morada del día, en la que tenía su mansión la diosa que enseña la Verdad. La noche, pues, representa también aquí el no-ente, la forma que no debiera haberse nombrado". (*Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1980, pág. 380).

[5] Cf. W. BURKERT, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras". Phronesis 14 (1969) 1-30. ALFONSO GÓMEZ-LOBO hace una excelente reseña en "El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes". *Revista de Filosofía*. Santiago, Chile, Editorial Universitaria, v. XXVIII-XXIV, 1984.

[6] Recuérdese que las comas, así como los otros signos de puntuación, no se usaban antiguamente; fueron introducidos en el medievo para comprensión de los textos.

Recordemos la escena completa. El carruaje, que lleva a un joven en calidad de vidente que no osa decir palabra alguna, es tirado por yeguas de capacidad y arrojo bajo la dirección de esos "rayos" que constituyen las hijas del Sol, aquéllas que antes dormitaban en las moradas de su padre, lugar del que surgen todas las mañanas. El recorrido les lleva hasta las grandes puertas de la Noche y del Día, custodiadas por la implacable Dike, reguladora cósmica. Ella, persuadida por las doncellas, permite la alteración del orden natural, deja que pase el joven filósofo a un lugar insondable, al Tártaro, esa enorme —acaso infinita— y temible oquedad, por la que se reinicia el paso, en un camino transitable. Y llegados al final del recorrido son recibidos por una bondadosa divinidad, que, a juicio de la interpretación expresada atrás, no es sino Νύξ –Noche–, deidad que siendo signo de calamidad y desgracia, según la tradición, se apresta a eliminar los temores del mortal vidente por este viaje[7], provocado por la misma justicia y la ley, tomando su mano en signo de amable acogida, de relación íntima entre el dios y el hombre.

Más que la experiencia de un "Chamán" o un profeta, como se podría definir este trayecto, es éste el proceso epistemológico del pensador que se asoma al estrado de la verdad. Parménides, hoy junto a Spinoza, parte en un esfuerzo por encontrar las vías adecuadas para alcanzar el conocimiento. No por una simple duda de las posibilidades epistémicas actuales, sino para dar un salto radical en la búsqueda de la certeza.

La larga tradición platónica y cristiana explica este paso cognitivo con la imagen de la luz, como si el objeto del conocimiento pudiese ser alumbrado por completo y el cognoscente tuviese en el entendimiento ojos para tal manifestación. Parménides, dudando de la realidad apariencial, parece invocar una oscuridad que irradia seguridad, como si el mortal vidente se pudiese hundir en ese objeto suyo. A modo de imagen, de ambas maneras de conocer la primera supondría que debe alejarse del objeto, para mirarlo en todo su "esplendor", mientras que la parmenídea exigiría acercarse tanto al mismo que eliminaría la posibilidad de "mirar" todo rasgo lumínico. Ambas tienden a la verdad, uno en sus aspectos manifiestos, los supremos, el otro en sus mismas entrañas[8].

Por eso en el proceso parmenídeo no hay un esfuerzo por sacudirse la vulgar materialidad u opacidad, más bien nos debemos hundir en ella hasta encontrar la debida oscuri-

[7] ἐπεὶ οὔτι σε μοίρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν (Pues de manera alguna fue un mal hado quien te hizo venir por este camino) (I, 26-27). Μοῖρα κακή debe referir la muerte, el medio natural de alcanzar el Tártaro. El mortal obtiene un don gratuito, fuera del alcance de los demás hombres. A este propósito recordemos como antecedente el viaje de Pitágoras al infierno, que debería ser análogo, así como los atribuidos a Odiseo y Orfeo.

[8] 'Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ (I, 11).

dad que nos hace comprender la misma luminosidad y su aparencialidad. Si el trayecto nos lleva por los distintos confines, acaso por los diversos modos de percepción spinocianos[9], podemos estar seguros de que no será en vano, que llegaremos a la percepción de la esencia misma de las cosas, a la certeza de "aquel que posee la idea verdadera"[10].

El método en nuestro griego es ciertamente intuitivo, es ese camino pletórico de signos inefables que marcan una única ruta sólo esbozable ante la manifestación de la verdad plena. Si Parménides no indica rigurosamente cuál es el proceso efectivo, como lo hace un pensador como Spinoza, tiene una razón suficiente: lo está constituyendo y es él el primero en abrir la brecha.

Podríamos concebir la experiencia parmenídea como una especie de anonadamiento en el que se pierde y sacrifica no sólo el yo personal, sino también la misma tradición heredada, pues el eleata es llevado con una fuerza arrebatadora a la manifestación de la plenitud, hasta quedar en manos suyas, cual esclavo de la deidad[11]. Pero no se trata de una experiencia mística, sino de una intuición asentada en la más profunda realidad. Intuición que, como explica Spinoza, alcanza un conocimiento que "no necesita ni el testimonio, ni la experiencia, ni el arte de razonar, sino que él ve al instante con su intuición, la proporcionalidad y todos los cálculos".[12]

Este acercamiento del tercer nivel spinociano a la verdad no se produce por una consideración del todo trascendente; más bien es una captación en la realidad inmanente. Si el Tártaro alcanzado, así como el encuentro con la diosa, se comprenden en su carácter de imágenes literarias, se verá cómo Parménides más bien nos pide volvernos hacia la misma materia; acaso en su esencia intrínseca, tal como lo intentaron algunos de sus sucesores, en especial los pluralistas. Se trata de una vuelta hacia lo interno, lo cual sin duda implica encontrarse en primer lugar con la cosa singular, para desde ella constituir el verdadero conocimiento.

Es aquí donde ayudan en clarificación la lente spinociana:

> Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit (Ética II, prop. XLV). (Cada idea de un

[9] Cf. Spinoza, *Tratado de reforma del entendimiento* I, 19.

[10] *Ibid* I, 35 Madrid, Alianza Editorial, 1988, traducción y notas de Atilano Domínguez.

[11] Cf. Como paralelo Spinoza, *Tratado breve* II, cap. XVIII.

[12] *Idem* II, 1. Versión de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

> cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios}[13].

Percibida *"sub quadam specie aeternitatis"*, se alcanza la idea adecuada de la misma y de lo que es Dios, o del Ser, o como le queramos llamar. Pues, *quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus* (cuanto más entendemos [conocemos] las cosas singulares, más entendemos a Dios) (*Ética* V, prop. XXIV).

En este camino de indagación no pretendemos hallar contingencia sino necesidad; no buscamos aprehender la materia o el espíritu, sino asentarnos en el ser mismo.

Allí está el grado supremo de conocimiento, la intuición, aquélla que, como explica Cassirer a propósito del pensamiento de Spinoza,

> no se limita a subsumir lo particular bajo lo general, sino que compendia y funde lo uno y lo otro en una sola mirada, sin limitarse, por tanto, a aislar los principios de todo ser en la consideración abstracta, sino captándolos en su acción inmediata y abarcando así con la mirada la ordenación absolutamente determinada y simultánea del acaecer[14].

* * *

> χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
> ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
> ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
> ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
> χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (I, 28-32).

> (Es menester que averigües todo, tanto las entrañas serenas de la bien circular Verdad como las opiniones de los mortales, de las que no es posible una creencia cierta. Pero no obstante aprenderás también esto: cómo es necesario que las convicciones en cuanto creíbles penetren todo por entre todo).

El conocimiento exigido por Parménides se vuelve sobre el sujeto mismo. Mientras la mayor parte de sus predecesores procuran dar razón de ser al mundo, el eleata introduce la incertidumbre de tales consideraciones, no porque estuviesen simplemente erradas las

[13] La traducción al español de los textos latinos de la *Ética* citados es nuestra.

[14] *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* II. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pág. 30.

distintas doctrinas, sino porque metodológicamente sus rutas cognoscitivas exigían un replanteamiento. El postular su Verdad bien redonda, inconmovible, no era un escape de la realidad, más bien se trataba del planteamiento de un nuevo itinerario.

Era de esperar que la diosa descartara las opiniones y nos librara de su estudio, de modo que todo quedara establecido con la solidez de la unidad y la identidad. Pero un conocimiento semejante no sería suficiente: es imprescindible enfrentar esas convicciones –δοκοῦντα– que penetran todo por entre todo, para trascenderlas y así, en efecto, comprenderlas. ¿Cómo puede pretender alguno alcanzar el grado mayor de intelección, si no ha sido capaz de superar los otros?

El verbo griego δοκέω –del que proceden los términos δόξα, δοκοῦντα y δοκίμως– signa un pensamiento esperanzador, inseguro; se está convencido o se cree, se opina o parece (este último es su sentido impersonal). No se trata de un proceder riguroso y exhaustivo, aunque sí semeja serlo. De común con nuestra experiencia la gran mayoría de nuestros "pensamientos" penden no de un saber "claro y distinto", sino más bien de un convencimiento casi *de oídas*, a pesar de lo cual el mismo nos parece suficiente como para rechazar toda idea que lo contradiga. De este modo de conocimiento Spinoza resume las causas con estas tres variantes:

> I. Hay la percepción que tenemos de oídas o mediante algún signo de los llamados arbitrarios.
>
> II. Hay la percepción que tenemos por experiencia vaga... que se llama así porque surge casualmente; y, como no tenemos ningún otro experimento que la contradiga, se nos ofrece como algo inconmovible.
>
> III. Hay la percepción, en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente[15].

Algunos de los más entendidos intérpretes del Poema traducen δοκοῦντα como apariencias. Ciertamente no compartimos esta versión, pero nos sirve para reintroducir la imagen de la luz. En efecto, nuestra primera aproximación al objeto cognoscible es "apariencial", pende de la luminosidad que nos es manifiesta. El esplendor que observamos es subyugante, nos parece que es eso precisamente "lo que es". Tanto es así que si nos acercamos al objeto, es para contemplarlo con detalle, y si nos alejamos, es para captarlo en su totalidad. Las

[15] *Tratado de reforma del entendimiento* (19), edición citada, pág. 81-82.

apariencias son criterios fundamentales para quien necesita una certeza pronta, para quien es mejor convencerse de inmediato.

Pero "τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι" (las apariencias es necesario que aparentemente sean), en otras palabras, no pueden ser sino lo que son. En el proceso de aprendizaje –μανθάνειν– son un medio para hallar otra veracidad, son ellas ese camino transitable que nos llevará, si las comprendemos, a la "oscura" esencia de las cosas. Recordemos: en ese acercamiento paso a paso dejamos de ver cosas, olvidamos "apareceres", hasta que nos "alumbre" la más profunda oscuridad; allí donde la luz no es más que un estorbo, aquel lugar en el que "nada aparece".

Cualquier mortal como nosotros sucumbiría en este trajín que nos niega poco a poco nuestras seguridades, si no fuera porque el fin habrá de ser el mayor y mejor de los posibles. Lastimosamente ese desvanecimiento es la más frecuente experiencia.

Parménides usa la imagen del camino para explicitar mucho más este proceso:

> αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
> ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι...
> ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι (II, 2-3, 5). (Cuáles son los únicos caminos de investigación para considerar: el que es y no es no ser... y el que no es y necesariamente es no ser).

En este dualismo no existe la más mínima dificultad, si no fuera que algunos encuentran una especie de tercera vía, que Parménides rechaza con vigor:

> (σ' εἴργω) ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
> πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
> στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
> κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα (VI, 4-7).
> («Debo apartarte» de ese que fingen los mortales, bicéfalos, sin haber entendido para nada. La duda en sus pechos conduce al errante pensamiento. Ellos, estupefactos, son arrastrados como sordos y ciegos, muchedumbre arbitraria).

Este supuesto camino es inconcebible, visto desde fuera, muy a pesar de que les parece una salida plausible a quienes viven en la ficción sin darse entera cuenta. El eleata recuerda aquí a todos aquellos convencidos acríticamente, aquellos que a la primera se dejan deslumbrar por su propio conocimiento.

Los bicéfalos –δίκρανοι– necesitan fingir. A ellos la inseguridad les obliga a refugiarse en un camino regresivo[16], donde dejan de ser conscientes de aquellos conceptos claves para el cognoscente que explicitaba Spinoza:

> llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues, si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella[17].

Lo posible, que sería esta ficticia tercer vía, debería ser propio de discapacitados racionales, que en su disfunción no son capaces de hacer la más mínima distinción. Sin embargo, se puede señalar entre sus seguidores a los miembros de ese "vulgo" inconsciente, que se deja imbuir por la ligereza y su "poderosa" imaginación[18], no obstante que pueda tener capacidad de raciocinio. Con todo, no se trata de gentes que actúan de mala fe, mintiéndole a los demás para satisfacer sus pasiones, aunque sea el caso de alguno[19].

Ficciones existen de todo tipo, mas el signo que las marca a todas es la confusión:

> la ficción no puede ser simple, sino que surge de la composición de diversas ideas confusas, que se refieren a distintas cosas o acciones existentes en la Naturaleza, o mejor todavía, del hecho de entender, pero sin asentir, a esas distintas ideas[20].

[16] Πάντων δὲ παλίντροπος ἐστι κέλευθος (VI, 9) (El retroceder es el camino de todos -ellos-). Mucho se ha discutido a propósito de la existencia de un tercer camino, en el cual el ser y el no-ser se reconcilien. Una opinión entre tantas que se leen es esta: "Hay sólo dos caminos: los mencionados en el fr. 2. La 'opinión de los mortales' no es un tercer camino, y menos el del 'no ente', que no es posible *mostrar*: la opinión de los mortales es *mostrada* en la segunda parte del poema" (Conrado EGGERS y Victoria JULIÁ, *Los filósofos presocráticos* I. Madrid, Gredos, 1986, pág. 443). Podríamos añadir que esta especie de desvío o vuelta sobre el trecho trazado describe la ficción, lugar común para nosotros los mortales.

[17] *Tratado de la reforma del entendimiento* (53), pág. 95.

[18] *Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco* (Ética I, apéndice). La edición latina ha sido tomada de SPINOZA, *Ethica*. Sansoni, Firenze, 1963, traducción, introducción y aparato crítico de Giovanni Gentile.

[19] "(Pitágoras de Samos) después de visitar Egipto y hacerse discípulo de los egipcios, introdujo por primera vez entre los griegos esta otra filosofía, tanto en lo concerniente a los sacrificios cuanto en lo relativo a los ritos celebrados en los templos. Y puso en ello atención más notablemente que los otros «hombres», por considerar que, si por ello en nada valía más ante los dioses, al menos sería mayor su reputación entre los hombres." (DK 14, 4) ISÓCRATES, *Busiris* 28-29 (traducción de Conrado EGGERS y Victoria JULIÁ, *Los filósofos presocráticos* I. Madrid, Gredos, 1986).

[20] SPINOZA, *Tratado de reforma del entendimiento* (64), pág. 101.

Por eso no se trata simplemente de una idea equivocada o falsa. Es más un desorden epistemológico, un desvío degradante del saber.

No obstante, Parménides nos llama a comprender este pseudo-camino, no sólo porque es un momento de tránsito posible, sino también porque en algún momento deberemos recurrir a él[21]. En otras palabras, no hay un error absoluto aquí; es comprensible el tropiezo e incluso puede resultar beneficioso:

> Si la cosa fingida es, por su naturaleza, verdadera cuando la mente la examina para comprenderla y comienza a deducir correctamente de ella las cosas que de ella se derivan, proseguirá felizmente sin interrupción alguna[22].

De modo tal que,

> no habrá que temer, pues, en modo alguno, que finjamos algo, a condición de que percibamos clara y distintamente la cosa[23].

Así, las opiniones deberán juzgarse en cuanto tales en su referencia al objeto. Ciertamente su verdad es toda una tentación, puesto que "no son en nosotros otra cosa que un gozo o unión inmediata con algo que juzgamos bueno"[24]. Pero su relativización no es tan compleja, dado que su fundamento principal son las palabras:

> τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται,
> ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
> γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
> καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν (VIII, 38-41).
> (Así no serán más que nombres todas aquellas cosas cuantas los mortales establecieron, estando persuadidos de que eran verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar la visible superficie).

Precisamente, el terreno fértil de la ficción está en la nominación. Allí se muestra su plenitud nuestra capacidad de fantasear, pero sobre todo nuestra intolerancia y arbitrariedad[25] en la sustentación del conocimiento.

[21] Cf. discurso cosmológico del *Poema*.

[22] SPINOZA, *op. cit.*, pág. 100.

[23] *Ibídem*.

[24] *Tratado breve* II, 21, pág. 152.

[25] Allí somos esa ἄκριτα φῦλα -muchedumbre arbitraria (VI, 7).

Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso por verdadero[26].

Con todo, el uso de las palabras es imprescindible para toda explicitación, especialmente si hablamos del mundo. Pero eso deberemos dejarlo para luego, pues ahora estamos ansiosos por alcanzar nuestra meta.

El *discurso ontológico*

Sabemos que un solo camino nos está permitido indagar para llegar a la completa veracidad, el del ser, o lo que es lo mismo el del pensar (fr. III). Este es el sendero que marcha a través de la Verdad (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ [II, 4]), la vereda de la Persuasión (Πειθοῦς ἐστι κέλευθος [II, 4]), donde hay muchos indicios (ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα [VIII, 2-3]) de que sólo una realidad existe: ὡς ἔστιν.

Hablamos del ente (τὸ ἐόν), aquel que es inengendrado (ἀγένητον) e imperecedero (ἀνώλεθρον), perfecto, inmóvil e ilimitado (οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον) [VIII, 4]); lo que no era ni será (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν [VIII, 5]), siendo siempre uno (ἕν) y continuo (συνεχές). El todo perfecto lleno de ser (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος [VIII, 24]) que la diosa se esmera en explicar aún más:

τῶν ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὕτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο (VIII, 25-33).

(Por tanto, el todo es continuo, pues lo que es se toca con lo que es. Luego, inmóvil en los límites de enormes ataduras, no tiene principio, es incesante, mientras su generación y su destrucción muy lejos andan perdidas: las desvió la verdadera creencia. Permaneciendo en sí y por sí mismo, eso

[26] *Tratado de reforma del entendimiento* [89], pág. 113-114.

|que es| yace, y de esa forma se mantiene inconmovible precisamente allí. Pues la sólida necesidad lo contiene con ataduras en el extremo, el cual le delimita en rededor, por lo que es ley que el ser esté cumplido, pues no le hace falta nada, de lo contrario habría carecido de todo).

Estas palabras parecen encontrar un paralelo en el sistema spinociano. En efecto, este ente es identificaría con la sustancia del gran filósofo holandés, aquella que se entiende como *id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens* (*Ética* I, def. 1) |aquello cuya esencia envuelve su existencia, o aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente|, aquello *quod in se est, et per se concipitur* (*Ética* I, def. 3) |que es en sí y por sí es concebido|. En otras palabras, quizás sea como Dios mismo: *ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit* (*Ética* I, def. 6) |el ente absolutamente infinito, esto es, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una eterna e infinita esencia|.

Pero, ¿son una y la misma cosa el Ser y Dios? *Dei existentia, ejusque essentia unum et idem sunt* (*Ética* I, prop. XX) |la existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa|, diría Spinoza. Aún más, podríamos añadir, la mayor parte de los adjetivos utilizados por Parménides tienen parangón en las consideraciones spinocianas. La lejanía en el sistema categorial no obvia para que estén hablando de lo mismo.

* * *

Esto que hemos apenas contemplado exige un esfuerzo de comprensión mayor del que somos capaces en este ensayo. Por eso, a más de la enunciación, centremos nuestra atención tan sólo sobre algunos aspectos. El primero de ellos, el ser.

El verbo εἰμί y sus modos correspondientes tienen al menos cuatro sentidos fundamentales que nos pueden interesar: "ser" como verbo copulativo, "estar", "existir", y "ser" como ente. Parménides parece utilizar todos, lo cual nos pone en problemas. Por otro lado, en lo que respecta a los modos verbales, el eleata usa tanto el indicativo, como el infinitivo y el participio, lo cual también puede complicar una interpretación. Pero dadas las características que, como hemos visto, él mismo le asigna a este verbo, se comprende por lo general que dice de una entidad siempre igual, rígida y en eterno reposo. Aún más, se suele asumir que la realidad parmenídea es absolutamente ajena a la inmediata, dado que esta multiplicidad y devenir que nos son patentes no se le semejan en nada. Pero esta lectura parece tan inapropiada como la que podría hacerse del dios

spinociano creyéndolo trascendente, o al menos otro a la manifiesta naturaleza. En ninguno de los dos encontramos trascendencia.

La prueba en defensa de un ser parmenídeo inmanente parece hallarse en el fragmento VI, cuando dice, criticando a los que escogen la supuesta tercera vía:

> ἄκριτα φῦλα,
> οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
> κοὐ ταὐτόν (VI, 7-9).
> (Muchedumbre arbitraria para la que se han tenido el ser y el no ser como lo mismo
> y no lo mismo).

Como podemos ver, aquí no se usa εἶναι como el contrario al no ser, sino el infinitivo del verbo πέλω, lo cual ayuda ostensiblemente para entender el pensamiento del eleata. Πέλειν significa primeramente "estar en movimiento", luego "elevarse", "acercarse", "encontrarse" y en general "ser",[27] pero un ser en un ensimismamiento activo. Así, desde esta perspectiva, aquel estatismo y la aparente pasividad del ἐόν –ente– parmenídeo se truncan; y esto nos hace recordar a Spinoza:

> *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* (*Ética* I, prop. XXXIV).
> (La potencia de Dios es su misma esencia).

En otras palabras, el Ser se define por su dinámica y, en ese sentido, por su propio poder.

No obstante, como dice el citado fragmento VI, la confusión de esa muchedumbre de bicéfalos surge de ese carácter dinámico de *lo que es*; en palabras spinocianas, es esa "esencia actuosa"[28] de Dios plasmada en la singularidad la que provoca las dudas que arruinan la seguridad del pensamiento. En efecto, la mayoría de nosotros no somos capaces de vislumbrar la realidad, cuando nos seduce la inmediata manifestación de las cosas en cambio.

Pero, ¿se modifica el ser en cuanto ser? No. Lo que vemos moverse, nacer y morir, etc., es un despliegue suyo, pero apariencial, iluminado, y por eso debe ser considerado en cuanto tal. Atribuir un movimiento al ser en cuanto ser, independientemente de las cosas (las que aparecen) o modos del mismo, es sin duda alguna el grave error de los amigos

[27] El diccionario de A. Bailly de Griego-francés (Librairie Hachette, Paris, 1950, pág. 1509) da los siguientes sentidos generales: 1."se mouvoir"; 2. "par extension avec une idée d' immobilité, mais impliquant l' idée d' un mouvement antérieur"; 3."plus souvent se mouvoir dan un lieu"; 4. "par extension devenir".

[28] Cf. *Ética* II, prop. IV, escolio.

de la ficción; aunque quizás ese desatino puede resultar explicable, puesto que es provocado por la determinación. Volvamos a Spinoza:

> *Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, seguitur ergo ex sola 7. prop. [Ad naturam substantiae pertinet existere] omnem substantiam debere esse infinitam* (Escolio I, prop. VIII, Ética I). (Puesto que el ser finito es desde la parte realmente una negación, y el infinito es la afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, se sigue pues de la sola proposición 7 [A la naturaleza de la substancia le pertenece el existir], que toda substancia deber ser infinita).

El ser, o la substancia, no puede ser determinado sin que se le introduzca un imposible: su contrario. La naturaleza que estamos tratando es infinita, no puede mirarse con ojos de finitud:

> *Non dubito, quin omnibus, qui de rebus confuse iudicant, nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit, demonstrationem 7. Prop. concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum, et ipsas substantias, neque sciunt, quomodo res producuntur. Unde fit, ut principium, quod res naturales haber vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt* (Escolio II, prop. VIII, *Ética* I). (No dudo que a todos los que juzgan confusamente respecto de las cosas y no acostumbran conocerlas por sus causas primeras, les sea difícil concebir la demostración de la proposición 7; sin duda porque no distinguen entre las modificaciones de las substancias y las mismas substancias, ni saben de qué modo se producen las cosas. De donde sucede que fingen para las substancias el principio que ven tener las cosas naturales. Así pues, los que ignoran las causas de las cosas, todo lo confunden).

Así, en la captación del Absoluto, indeterminado e indeterminable (*omnis determinatio est negatio* [toda determinación es una negación]), accedemos a una superación de todo límite, de toda singularidad. Mientras tanto, cuando hablamos de las cosas, lo cual corresponde a otro tipo de discurso, sí nos vemos obligados a asumir la determinación, es decir a estimar qué es lo que es la cosa y qué es lo que no es en el proceso causal que nos aparece.

Obviamente esto nos lleva a un grave problema: si sean cuales sean las características del mejor conocimiento -claridad, perfección, distinción, necesidad, etc.-, siempre es éste una suerte de determinación, ¿cómo se puede alcanzar una intuición de lo infinito?, ¿cómo se puede determinar? Parménides lo hace utilizando una imagen compleja:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (VIII 42-49).
(Pero por haber un límite final, [el ente] está consumado por todas partes, como el contenido de una esfera perfectamente circular, siendo desde el medio por todas partes igual; pues es necesario que ni sea algo más grande ni más pequeño por aquí o por allí. Porque ni hay un no ser que lo retuviera de alcanzarse a sí mismo hasta lo igual, ni ser que fuera de tal modo que con respecto al ser fuera por aquí más y por allí menos, en tanto que la totalidad es completamente indespojable, pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites).

Esta esfera está consumada plenamente, siendo igual por todas partes, de modo tal que,

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις (V).
(Es lo mismo para mí por dónde vaya a comenzar; pues de nuevo allí retornaré).

Según la imagen, deberíamos estar caminando sobre la superficie de una esfera perfecta; así, el determinar un punto central en la misma sería meramente convencional, puesto que todo punto equivaldría a un centro. Pero como representación esta esfera falla, dado que se supone que no sólo recorreríamos la superficie, sino también deberíamos poder ir en cualquier dirección, siendo todos los puntos igualmente alcanzables. Aún más, la dificultad mayor está en que no existe sino una "substancia"; si le atribuimos esta figura, parecería que se hace necesaria otra cosa o lugar más allá de los extremos, lo cual en un ente que hemos considerado infinito es imposible y absurdo[29].

De esta manera, quizás la única posibilidad que tenemos de alcanzar algún grado de conocimiento de esta substancia sería descartando la imaginación, con todas sus determinaciones. En efecto, podemos hacer caso a la advertencia ejemplificada de Spinoza:

[29] Cf. *Ética* I prop. V y VIII más su demostración. Cf. Paralelamente el argumento de Arquitas de Tarento en el que propone llegar al supuesto límite del universo y una vez allí tratar de sacar un bastón o la mano (DK 47A 24).

Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe, et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata; si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum, ut jam satis demonstravimus, infinita, unica, et indivisibilis reperietur (*Ética* I, prop. XV, escolio).
(Así pues, si atendemos a la cantidad según se da en la imaginación, lo cual ocurre entre nosotros con frecuencia y fácilmente, se la encontrará finita, divisible y conformada de partes; mas si lo hacemos según se da en el intelecto y la concebimos en tanto es substancia, lo cual se hace muy difícilmente, entonces, como ya con suficiencia lo demostramos, se hallará infinita, única e indivisible).

El problema central de los límites, con todo, no puede obviarse; de alguna manera se hace necesario que el ser para ser conocido los tenga. A ese propósito, Parménides se cuida de no decir que ellos sean realidades últimas al modo de límites espaciales -como el ὄλυμπος ἔσχατος–, pero sí los asume como criterios racionales, aunque de orden jurídico:

τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδῃσιν (VIII, 13-14).
(Por eso ni llega la Justicia, ni aún habiendo aflojado sus ataduras, ni a generar ni a disolver).

κρατερὴ γὰρ 'Ανάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει (VIII, 30-31).
(Pues la sólida Necesidad lo contiene con ataduras en el extremo, el cual le delimita en rededor).

Ambas, Δίκη –la Justicia– y 'Ανάγκη –la Necesidad–, originarias posiblemente del pensamiento de los milesios, en especial de Anaximandro[30], signan razones universales que deberían tener injerencia sobre el ente, al menos según parece exigirlo la racionalidad. Δίκη personifica la razón de orden de la naturaleza, "la regulación perfecta del cosmos"[31]. Parménides le coloca en el umbral del Ente, pero su imperio se manifiesta en la totalidad tal cual fuerza legisladora intransgredible; aún más, si podemos hablar de armonía, perfección y belleza del ente, a ella se lo hemos de atribuir[32]. De la misma manera, la Necesidad –'Ανάγκη–

[30] Cf. *Fragmento* I.

[31] C. Láscaris, "*Paráfrasis*" *del poema de* Parménides *Sobre la naturaleza*. Editorial Universitaria, UCR, San José, 1979, pág. 38.

[32] En el Proemio al lado de Δίκη aparece Θέμις (I, 28) -la ley-, lo cual refuerza el papel de lo jurídico en el poema. Mas podríamos añadir a este propósito que, si se viese la necesidad de sustentar un sistema político "parmenídeo", debería tomarse en cuenta esta metafísica como su fundamento. Así la noción de esta justicia de carácter necesario debería tener correlato en el sistema social que se propusiese, al igual que el sentido de la ley que supone el mismo relato de la diosa.

es fundante en el mismo concepto de ser; como dice Láscaris, "es la ley íntima del ente y del pensamiento"[33], la inalienable característica de la substancia spinociana.

No obstante, podría alguno sospechosamente señalar que lo que comprendemos de este ser sea una ínfima consideración, dado que se trata de

> *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit* (*Ética* I, prop. XI).
> (Dios, o la substancia que consta de infinitos atributos, de los cuales cada uno expresa una esencia eterna e infinita).

Por eso, independientemente de cómo se quisiera asumir esta infinitud numérica de los atributos divinos, de los cuales, según el mismo Spinoza confiesa, sólo conocemos dos, a saber: extensión y pensamiento; saltan las dudas sobre este que hemos considerado el más pleno conocimiento. La claridad y distinción de momento parecen no trascender la mera proposición del Absoluto.

* * *

Un escepticismo que surja de la consideración de tal infinitud impenetrable para el intelecto no sería un camino viable ni para Parménides ni para Spinoza. Deberemos partir de los principios que la razón nos muestra, pues bien sabemos que

> Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (III).
> (En efecto, pensar y ser son lo mismo).

Este es el segundo aspecto que conviene tratar del discurso ontológico de la diosa. La correspondencia entre pensar y ser, o acaso entre la idea verdadera y su objeto[34], propor-

Según los doxógrafos, Parménides legisló para sus compatriotas (cf. DK 28A 1) llegando a poner orden con las νόμοις ἀρίστοις -mejores leyes- (DK 28 A 12). No existe testimonio alguno que afirme o niegue ésta que para nosotros puede ser una hipótesis plausible: quizás el poema parmenídeo tenga como uno de sus principales propósitos la fundamentación de un sistema político, o al menos jurídico, de cuya necesidad no quepa la menor duda (la intervención de los filósofos en la política no es cosa extraña, mucho menos en la Magna Grecia).

Con todo, puede que no tengamos pruebas suficientes para justificar esta aseveración, pero lo cierto es que conviene para recordar que paralelamente en un sistema como el spinociano la política surge de la metafísica; de ahí la importancia para Spinoza de escribir un "tratado teológico-político", un esfuerzo por justificar desde el concepto de la más verdadera religión la razón de un Estado correspondiente, *un sistema político que es la manifestación de la racionalidad hecha de modo político.*

[33] Láscaris, *op. cit.*, pág. 39.

[34] Cf. *Ética* I, axioma VI.

ciona una salida de esa posible incertidumbre a que nos conduce el solo concepto de ser o Dios. La seguridad epistemológica resulta de un correcto y adecuado proceder racional:

> *De natura rationis est res vere percipere, nempe ut in se sunt, hoc est, non ut contingentes, sed ut necessarias* (*Ética* II, demostración de la prop. XLIV).
> (Precisamente pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente, a saber: cómo son en sí mismas, esto es, no en cuanto contingentes, sino en cuanto necesarias).

Por eso, la Razón otorga veracidad, conlleva la idea verdadera; además

> *qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare* (*Ética* II prop. XLIII). (Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de la cosa [que conoce]).

Todavía alguno podría objetar: "No es posible por vía alguna conocer la infinitud divina". La respuesta se dio casi al inicio de este ensayo:

> *De natura* Rationis *est res sub quadam aeternitatis specie percipere* (*Ética* II prop. XLIV corolario II).
> (Es de la naturaleza de la Razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad).

La razón trasciende el tiempo y la misma singularidad de la cosa, pues arriba a lo que es común a todas las cosas, y esto es posible gracias a que, como ya hemos citado atrás,

> *unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea* Dei *aeternam, et infinitam essentiam necessario involvit* (*Ética* II, prop. XLV).
> (Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, envuelve necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios).

En esta vía por la que hemos penetrado, la del ser, donde lo característico es la unidad en la oscuridad, nosotros mismos hemos alcanzado a vislumbrar una cierta eternidad, un infinito cognoscible. En otras palabras, es factible intuir a Dios. Aún más,

> *mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae, et infinitae essentiae* Dei (*Ética* II, prop. XLVII).
> (La mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna)

Por supuesto, los fundamentos para alcanzar esta cumbre cognoscitiva no son tan simples (aquí empieza uno de los más significativos distanciamientos entre los dos pensadores que hemos tratado de seguir).

Efectivamente, el escalón spinociano anterior al tercer estadio del conocimiento, el que hemos descrito, es el conocimiento científico;[35] no puede ser menos en un cartesiano consecuente. Parménides quizás tenía alguna conciencia de lo que significaba tal tipo de saber[36], pero no lo consideró como momento necesario.

En el *Poema* parmenídeo pareciera sencillo determinar cuál es el pensamiento más cierto, presupuesto de toda intelección: la percepción de los principios de no-contradicción[37], de identidad[38] y, quizás, tercero excluido[39]. Este es el νοῦς[40], medio por el cual somos capaces de captar lo apodíctico, "ese modo especial de saber por el qué, en forma vivencial, aprehendemos las cosas en su ser inconmutable"[41]. No obstante, si recordamos la *Metafísica*

[35] El conocimiento del segundo género en SPINOZA es el propio de las nociones comunes y de las ideas adecuadas de las cosas, las cuales sólo pueden ser conocidas clara y distintamente (*Ética* II, prop. XXXVIII, corolario). Como dice MISRAHI (SPINOZA. EDAF, Madrid, 1975, pág. 33), este es "el razonamiento y pensamiento discursivo tradicional, infinitamente superior al conocimiento vago. En éste se encadenan las ideas, y tanto el encadenamiento como los conceptos encadenados son adecuados". Con el mismo no se puede considerar a Dios, sino en cuanto "natura naturata":

si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima (SPINOZA, *Tratado de reforma del entendimiento* [92]).

Por tanto, las cosas particulares son conocidas gracias a su calidad de efectos, o mejor aún, son captadas en la línea causal de que forman parte. En este sentido, el conocimiento "científico" es fundamentalmente genético: "Comprendre une chose c' est savoir comment la produire" (ALEXANDRE MATHERON, *Individu et commuauté chez* SPINOZA. Les editions de Minuit, Paris, 1988, pág. 12). Por otro lado, es necesario recordar que el modo más perfecto de este saber es el matemático-geométrico, el único que es rigurosamente deductivo, el que va a proporcionar el método para la rigurosa elaboración de la Ética.

[36] Por lo que respecta a su conocimiento de la ciencia matemática valdría la pena citar que, según DIÓGENES LAERCIO (DK 28A1), Parménides tuvo relación con un tal Amintas Dioqueto, el cual siendo pitagórico le influenció para que se dedicara a la filosofía. Por otra parte, es posible que Elea perteneciera al campo de influencia de la liga pitagórica (cf. Gigon, *op. cit.*, pág. 275). Todo esto puede ciertamente señalar una relación del eleata con la matemática, al menos la pitagórica; pero está muy claro que el pitagorismo no hizo importantes aportes a la matemática griega sino hasta el siglo IV, con Arquitas el tarentino (cf. capítulo correspondiente a este filósofo). Parménides a lo sumo aprovecharía de ese incipiente pitagorismo algunas ideas cosmológicas o metafísicas, muchas de ellas para refutarlas, pero posiblemente no ese amor por los números.

Con relación a otras ciencias hay suficientes testimonios (cf. la sección final de este capítulo) de que Parménides distaba mucho de ser un desconocedor de las mismas, aunque sus aportes en tal sentido no fueran del mismo talante que los correspondientes a la "ontología".

[37] ἡμὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, κτλ [el que es y no es no ser, etc.].

[38] ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει (lo que es se toca con lo que es).

[39] La exclusión del ficticio sendero de los bicéfalos es un claro ejemplo de la presencia de este principio en el sistema lógico parmenídeo.

[40] Esta palabra tiene una gran riqueza semántica; así incluso en un diccionario elemental como el *Diccionario Griego-español* de JOSÉ PABÓN (Bibliograf. Barcelona, 1981 [14ª ed.], pág. 412) se ofrecen múltiples significados, como: "inteligencia", "espíritu", "mente", "pensamiento", "memoria", "buen sentido", "proyecto", "razón", "intelecto", "sentido", "alma", "corazón", "voluntad", "deseo". Con relación al uso aquí, parece apropiado traducirla como "intelecto", en cuanto señala una percepción pasiva de razones axiomáticas, pues no se trata de un razonamiento sino una especie de contemplación.

[41] XAVIER ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1982, pág. 26.

de Aristóteles, no podemos decir que el νοεῖν es el único modo apropiado para pensar y concebir la realidad para el griego[42].

En efecto, en Parménides, a pesar de estar apenas en los albores de la filosofía, ya se encuentran distinciones que pueden resultar significativas. A pesar de lo cual, es importante recordar que en él no hay noción alguna de lo que en pensadores posteriores constituyen las facultades, lo cual es una notable ventaja para acercarlo a los modernos, dado que éstos en su mayoría, y en especial -para nuestros intereses- los cartesianos, hicieron lo posible por descartar tal doctrina[43].

Tanto en la doxografía en torno al eleata como en el mismo poema se habla de las sensaciones como un medio para conocer y comprender, no el ideal por cierto:

> μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
> νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
> καὶ γλῶσσαν (II, 3-5).
> (No te constriña la astuta costumbre por este camino a manejar el irreflexivo -invidente- ojo y los estruendosos oídos y lengua).

Por este fragmento pareciera que los sentidos no son testigos veraces; nótese cómo los sujetos (ὄμμα, ἀκούη y γλῶσσα) no cumplen con sus atributos, ni ven ni perciben adecuadamente. De hecho, según estima Plutarco, el eleata expulsa a las sensaciones de la verdad (καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας)[44]; al menos este parece el camino más sencillo[45]. Pero Parménides no descarta del todo este débil medio, más bien lo relativiza a sus posibilidades efectivas. Así, respecto del mismo dice:

> ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
> τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
> ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
> καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα (XVI)[46].

[42] El Estagirita nos da cuenta de al menos siete modos: μνήμη, ἐμπειρία, τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς καὶ σοφία. (Cf. *Metafísica* A 1-2).

[43] Cf. por ejemplo, las proposiciones XLVIII y XLIX de la *Ética* II, con sus respectivas demostraciones, escolios y corolario.

[44] STROM. 5 (Eus. P. E. I 8,5 D.580), DK 28 A 22.

[45] En el frag. VII se plantea la necesidad de racionalizar los sentidos, esto es, darles el contenido eidético suficiente para trascender la inmediatez. Pero estos sentidos ya no darían cuenta de lo que perciben sino de aquello que la razón esgrime como certero; por lo tanto, su contribución sería anulada. La única imagen que queda es la de una razón con ojos, oídos y lengua que perciben la serenidad y "oscuridad" de la verdad.

[46] Este fragmento lo cita TEOFRASTO en *De Sensibus* 3 precisamente hablando del conocimiento sensible. El mismo texto aparece citado también en ARISTÓTELES, *Metafísica* Γ 5 1009b 21.

(Pues, tal como cada uno tiene una mezcla de miembros muy inestables, así la mente se presenta en los hombres. Lo mismo que piensa es la naturaleza de los miembros en los hombres, en todos y cada uno; pues, en efecto, lo mayor es el pensamiento).

Nótese cómo Parménides no utiliza la terminología que hemos citado antes para decir de este saber, más bien paradójicamente usa las palabras νόος (νοῦς sin contracción), φρονέω y νόημα, las cuales propiamente dirían del pensamiento superior[47]. No obstante, aquí la palabra clave es κρᾶσις, es decir, mezcla. Este modo de conocer humano es producto de una relación de elementos contrarios en la que alguno de los dos excede al otro y determina lo conocido como un todo,

> ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις[48]. (Porque estando dos elementos el conocimiento se da conforme a lo que excede).

(¿Acaso apreciar esta mezcla y exceso sea análogo a llegar a concebir las cosas en la línea causal en que el dios spinociano se despliega? En efecto, si la realidad sensible se manifiesta en una suerte de relaciones, su conocimiento no puede ser más que producto de la consideración de las mismas).

Mas, es un hecho que la aprehensión de la pluralidad queda en manos de una sensibilidad humana que razona. Así pues, según Teofrasto, Parménides

> τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει·
> (Dice que es lo mismo sentir y pensar).

Por eso es que el pensamiento –νόημα– es prevaleciente y muy abundante. De acuerdo con Conrado Eggers[49] estos últimos textos citados no deben entenderse anacrónicamente, como si ya Aristóteles y Platón hubiesen propuesto sus epistemologías, y, por consiguiente, no podríamos exigir una distinción entre sensación y pensamiento en Parménides. Sin embargo parece que de alguna manera ya hay tal distinción, pero referida en un sentido más general: el pensamiento ontológico, el de la verdad perfectamente redonda, es otro

[47] TANTO νοῦς como νοήμα aparecen varias veces en el discurso ontológico, mientras el verbo φρονέω, que señala un sentido más práctico del pensamiento (según el *Diccionario griego-español* de FLORENCIO SEBASTIÁN [Editorial Sopena, Barcelona, 1984, pág. 801], se puede traducir a nuestra lengua así: "Tener la facultad de pensar y de sentir, vivir; existir // ser sensato; tener juicio; buen sentido // pensar; juzgar; creer; esperar // tener tal opinión, tal idea, etc."), no es sino hasta aquí introducido.

[48] DK 28A 46, 6-7.

[49] *Op. cit.*, pág. 473-475.

al propiamente humano, relacionado con la sensibilidad; en otras palabras, hay al menos dos modos de pensamiento en el mismo hombre, dos formas de acercarse a la realidad: sensación e intelecto. Tenemos un único νοῦς, pero ahora debemos decir que no sólo intuye y piensa, sino también siente, y quizás el matiz diferencial se lo da el verbo φρονέω, con el cual el eleata parece referir a un tipo de pensar más práctico[50], trasladable al mundo sensible pero a la vez superador del mismo, en la medida en que es capacidad de juzgar y tener buen juicio respecto de cosas singulares.

Todo esto nos recuerda a Spinoza, para quien, se puede hablar de dos modos apropiados de percepción, a saber,

> por su sola esencia o por el conocimiento de su causa próxima[51].

La primera forma corresponde, como hemos visto atrás, a la percepción de la Substancia, mientras la segunda a la de las cosas particulares en la línea causal de que forman parte. Ambas son certeros productos de un entendimiento capaz de captar la distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata*.

Pero volvamos al Poema, y veamos esto desde otra perspectiva. Se debe distinguir entre la sensación racional y la "sensible" –permítasenos la cacofonía–. Según hemos visto, los bicéfalos son cual sordos y ciegos (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε), porque no son capaces de captar la verdad. Aún más, la diosa le señala al atrevido mortal que debe πάντα πυθέσθαι (I, 28), indagarlo todo, "oír decirlo", "observarlo"[52]. Añadamos:

> κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας (II, 1) (escucha lo que enseña el mito).
> λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως (IV, 1).
> (Observa con veracidad lo que está presente a la mente, no obstante esté ausente).

Estos son los sentidos racionales, aquellos que no se encuentran con la multiplicidad, sino con la identidad absoluta, la que es su razón de ser.

[50] HERÁCLITO usa este verbo especialmente con la variante σωφρονέω abriendo una dimensión ética del pensamiento que parece olvidada en algunos presocráticos (cf. DK 22B 112 y 113).

[51] SPINOZA, *Tratado de reforma del entendimiento* [19].

[52] El verbo πυνθάνω signa la semipasiva acción de un cognoscente ante un fenómeno cualquiera, es una indagación pero en la que el fin es observar y no actuar sobre el objeto conocido.

Mas el hombre que no trasciende aún el aparecer no puede sino hacer uso de los otros sentidos, y entonces, ¿qué veracidad tiene su conocimiento "apariencial"?[53] La respuesta puede no parecer del todo negativa, ello dependerá de su capacidad de comprensión –φρόνησις– como cognoscente.

Quizás podríamos suponer aquí una suerte de conocimiento como el del segundo género spinociano, donde se encuentran las ideas adecuadas y comunes de las cosas singulares, por las cuales de alguna manera podría llegar a darse el salto a la "ciencia intuitiva" que nos manifiesta el ente. Pero eso no está tan claro; en Parménides el salto para llegar a la Verdad es más radical que el de Spinoza, no es tanta su confianza en la razón científica.

Con todo, el eleata, al igual que el pensador holandés, sabía que no podía quedarse en aquella verdad siempre redonda; no era capaz de soportar toda su magnificencia y simplicidad, él seguía siendo mortal. Es indispensable llegar a la segunda parte del Poema.

El discurso cosmológico

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν -ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν-
τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν,
τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωὐτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσηι [VIII, 51-61].

(Mas aparte de éste conoce las mortales opiniones, oyendo de mis palabras [su] engañoso orden. Propusieron dar nombre con dos intelecciones a las formas; a una de las cuales no es factible hacerlo -en esto están equivocados-, las juzgaron contrarias por su figura y les pusieron signos separadamente unas de otras: a una, el etéreo fuego de una llama, uno afable, muy fino y sutil, que por todas partes con respecto a sí es el mismo, y que no es el mismo con respecto a otro; por otra parte,

[53] A este propósito vale la pena recordar que para SPINOZA el alma humana no posee un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores (*Ética* II, prop. XXV), en tanto sean afecciones del cuerpo humano del que ella es idea.

aquello que es respecto de sí mismo lo contrario, noche desconocida, espesa y pesada masa. Te manifiesto todo el aparente ordenamiento, de modo que nunca te extravíe ningún argumento de los mortales).

Así comienza la diosa su discurso sobre el aparente cosmos, relato que para desdicha nuestra preocupó poco a los antiguos, los que nos heredaron tan sólo unos cuantos fragmentos. Se trata de la descripción de la que fuera a los ojos del eleata la mejor cosmovisión, fruto acaso de distintas fuentes -milesias y pitagóricas probablemente-.

Estas son opiniones mortales, pero expresadas desde la perspectiva de la Verdad, por eso, aún sabiendo que todo es unitario e idéntico, se da cabida a la dualidad, por supuesto con la salvedad de que se trata de un asunto nominal. Así debe entenderse la φρόνησις –inteligencia– de la sensibilidad: no es un problema de determinación de realidades, sino de una precisa distinción de nombres[54]. La más verosímil ciencia parte de convenciones que de alguna manera u otra se justifican por la perspectiva de lo real en que se mueve.

Aquí las cosas se captan bajo un dualismo cognoscitivo y ontológico (quizás como aquel paso de la unidad a la pluralidad típicamente pitagórico[55]). Por un lado se encuentra la radiante, dulce y sutil llama de fuego, que se identificará normalmente con lo mismo, aquello que es por todas partes igual; por otro, la espesa masa corpórea, consignada como lo otro, lo oscuro, lo desconocido. En rigor por lo menos una de éstas no debió inteligirse, según señala la diosa; ahora sabemos que es la primera la que provoca el desvío del pensamiento. Lo cierto es que en el esquema pareciera caber la tentación de superponer lo mismo a lo otro, lo cual es imposible:

> πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
> ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν [IX, 3-4].
> (El todo está lleno a la vez de luz y de invisible noche, ambas iguales, ya que nada hay entre la una y la otra).

[54] Los mortales nos vemos tentados a dar nombre a todos y cada uno de los apareceres:

> οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
> καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
> τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.
> (Así, según la opinión, nacieron estas cosas, son ahora y habiendo vivido posteriormente morirán. A esas los hombres les consignaron un nombre que las marca a cada una).
> PARMÉNIDES nos exige más criticidad en ese sentido.

[55] "Los elementos del número son lo Par y lo Impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito, y que el Uno procede de estos dos elementos (pues dicen que es par e impar), y que el número procede del Uno" (ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 5 986a. Traducción de A. García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, pág. 37).

De este modo se descarta todo subordinacionismo y reafirma la unidad básica de la realidad como un todo.

Es esta simple introducción de la dualidad la que posibilita la comprensión de la multiplicidad, la que a su vez se vuelve más unitaria. Ahora podemos empezar a observar cómo las tales multiplicidad y diversidad están junto a la necesidad:

> εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
> ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν 'Ανάγκη
> πείρατ' ἔχειν ἄστρων (X, 5-7).
> (Mirarás el cielo que se encuentra en torno; así, en efecto, de dónde se produce y cómo la Necesidad que le guarda, le fuerza a mantener los límites de los astros).

Incluso contemplaremos

> πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
> αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
> ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
> γίγνεσθαι (XI).
> (Cómo la tierra, el sol, la luna, el indiferente éter, la vía láctea, el olimpo último y el ardoroso ímpetu de los astros, comenzaron a ser),

y la conformación de éstos en anillos, unos llenos de fuego, otros de noche (fr. XII)[56], como corresponde a la dualidad básica.

Finalmente, comprenderemos cuál es la naturaleza de nuestra mezcla, cómo hemos sido concebidos (XVIII y XII), azuzados macho y hembra por el Amor, el primero de los dioses (XIII).

Más, quizás, pudo haberle dicho la diosa a Parménides, pero bien sabemos que ya no era la verdad perfecta, sino un mero acercamiento a nuestra "realidad". El camino de retorno tal vez por eso lo tenga más claro Spinoza; ahora sería el tiempo oportuno para que el holándes mostrara lo que veintidós siglos después se había avanzado en ese sentido; no obstante el viaje para nosotros es de momento suficiente.

[56] De la cosmología parmenídea la doxografía aporta una buena cantidad de datos. Algunos ejemplos son los siguientes: la tierra está en equilibrio, es igual por todo sitio (AECIO III 15, 7 [A, 44]), pues es esférica (DIÓGENES IX, 21-23 [A, 1]), además cinco son sus zonas, dos de las cuales son habitables (ESTRABÓN I 94 y AECIO III 114 [A 44a]); entre ella y la luna, astro que mira siempre los rayos del Sol siendo su luz la de aquél (PLUT. *de fac. lun.* 16, 6 [B, 15]), hay un aire separador producido por forzada condensación (AECIO II 7,1 [A, 37]). El Sol, por su parte, está posiblemente situado en la región ígnea de los astros, los cuales son masas de fuego comprimido (AECIO II 13, 8 [A 39]) y se alimentan de exhalaciones de la tierra (AECIO II, 17, 4) y tienen un ardoroso ímpetu (Simpl. de cael. 559, 20 [B 11]). Sobre ellos están el éter indiferente, las estrellas fijas (ANÓNIMO BIZANTINO 50, 15 [A 40]) y el ὄλυμπο" ἔσχατο".

Es muy posible que, si hacemos caso a una de las referencias de AECIO (II 7, 1 [A 37), todos estos elementos se ordenen en anillos, quizás entorno a la tierra; de éstos unos son densos, otros ligeros y, finalmente, al menos uno mezclado de luz y oscuridad.

* * *

Reemprender el viaje parmenídeo es una odisea que puede resultar caótica, sobre todo para el neófito que piensa que las lleva todas consigo. Dichosamente en esta empresa nos ha acompañado ese "maldito" judío del siglo XVII cuya destreza filosófica nos ha ayudado a "cerrar" bien los ojos y a asirnos a una racionalidad determinante y necesaria. Aun así, quedan más interrogantes que respuestas, tal vez porque el que va allí sin caer en "crisis", quizás oyó pero no escuchó, miró pero no vio.

Para los presocráticos responder a Parménides constituyó el mayor desafío, y es que con él terminó aquella "edad de la inocencia"[57] en la que con la mayor confianza milesios, pitagóricos, efesios y demás habían inaugurado la Filosofía para Occidente. Es su pensamiento ese momento crítico fundamental por el que es imprescindible pasar, aquel que, como hemos visto, nos obliga a volvernos sobre nosotros mismos, que no nos permite seguir pensando cual ignaros mortales, sino que nos exige trascender en búsqueda de la certeza superior, para desde allí -en la más profunda oscuridad- revertir todo nuestro saber.

Son tales condiciones del poema parmenídeo las que nos han obligado a centrarnos en el tema epistemológico más que en el metafísico, no obstante que no hay en el eleata una clara distinción entre ambos. Nuestra intención fundante era asirnos del pensamiento spinociano para leer el Poema, puesto que pensábamos, y ahora lo podemos afirmar, que en Spinoza se encuentra un despliegue coherente y sistemático de los principios propuestos por el eleata. Si en algo es esto claro, es precisamente en esa epistemología, a más de algunas certezas metafísicas.

La lente spinociana ha sido para nosotros un instrumento interpretativo, pero de alguna manera él mismo se ha visto reflejado. Tal vez, en ese sentido, una lectura parmenídea del sistema spinociano es lo que sigue; no obstante esa ruta trasciende nuestros límites y expectativas. Bástenos por ahora con ser conscientes de que la "crisis parmenídea" llega hasta la modernidad, y así, difícilmente, sin pasar por ella, podremos llegar con la suficiente destreza a contemplar la eternidad y plenitud del dios spinociano.

[57] Cf. BARNES, *Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992, pág. 189.

Capítulo Tercero

¿DIALOGA ARISTÓTELES CON PARMÉNIDES?

La investigación por la posibilidad de un diálogo de Aristóteles con Parménides surge de la tesis propuesta por Hans-Georg Gadamer en su libro *El inicio de la filosofía occidental*. En este texto afirma el pensador alemán: "Se trata de comprender que la filosofía presocrática es una 'provocación' para las doctrinas aristotélicas, que los textos de la *Física* o de la *Metafísica* dedicados a ellos forman parte de un diálogo vivo entre los filósofos y sus predecesores"[1]. En el presente texto se indagará la relación que se establece entre ambos filósofos griegos a partir de la obra de Aristóteles, para comprender y determinar la exacta posibilidad de un diálogo.

La interpretación según la cual la forma en que Aristóteles se refiere a sus predecesores es un diálogo vivo, permite en una primera aproximación indagar por el uso que se da en tal interpretación a la palabra *diálogo*. Por supuesto, tal pregunta sobreviene al confrontarla con una noción común que, al parecer, es la que utilizamos cuando nos referimos de manera cotidiana al realizar éste. Ciertamente calificamos algunas formas de discurso y las diferenciamos de otras como diálogos. A primera vista, podemos decir que el diálogo lo entendemos como un discurso en el cual participan al menos dos personas. Igualmente, extendemos tal característica de diálogo al que realizamos con nosotros mismos, pero sólo en tanto nos es posible concebirnos como si fuéramos a la vez dos interlocutores. Tanto en el diálogo con nosotros mismos como en el que se da entre dos o más personas, se pretende, se quiere y se busca, ampliar la comprensión, o tomar decisiones, o defenderse o acusar, o alabar o censurar.

[1] Hans-Georg Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, 1995, pág 80.

Dichos procesos se realizan con el fin de considerar un asunto particular desde la presentación de pareceres y/u opiniones y desde criterios que permitan realizar una determinada evaluación de acuerdo a su pertinencia en relación con lo que se busca. Pero además en el mismo proceso de evaluación pueden ser aceptadas, rechazadas o reformuladas las opiniones, los pareceres o los criterios. Este procedimiento se ha instaurado como garantía de razonabilidad, de manera que se pueda lograr una mejor comprensión de un determinado asunto, una adecuada toma de decisiones en relación con lo bueno o lo malo, la acertada estimación de la culpabilidad o la inocencia de acuerdo a la tipificación de determinadas conductas, o la valoración de una determinada actitud, la cual merece ser seguida o rechazada.

Así las cosas, cuando Gadamer se refiere al diálogo vivo de los filósofos, al parecer no habla entonces de este ejercicio de carácter práctico, el cual nos posibilita la vida en comunidad y adicionalmente, desde los acuerdos logrados y garantizados por el procedimiento antes descrito, ejecutar acciones específicas que tienen como finalidad intervenir, modificar o introducir cambios en el mundo[2]. El diálogo que realiza el filósofo con sus predecesores y contemporáneos, más bien se caracteriza por hacer aparecer la verdad o por ir en su búsqueda. Esto permite afirmar que el diálogo filosófico se orienta a una configuración de una verdad siempre renovada por los múltiples filósofos intérpretes, que en su construcción o revelación participan. Por lo tanto no se presenta un asunto, sobre el que se realiza la evaluación, sino que éste aparece en el transcurso del diálogo. Por esto Gadamer caracteriza más bien el diálogo como una conversación. Cuando se conversa, se dejan llevar sus participantes por el asunto o asuntos que van apareciendo; en este sentido se realizan descubrimientos en la medida en que aparece aquello que para nosotros no existía previamente, gracias al libre juego que se desarrolla desde nuestras ocurrencias. Éstas al ser confrontadas o entrar en conflicto con lo previamente establecido, hacen aparecer nuevas significaciones, desde donde es posible configurar nuevos conocimientos.

Si es un diálogo de tipo filosófico el que establece Aristóteles con Parménides, es preciso determinar que en tal diálogo no sólo se trata, como puede parecer a primera vista, de un esfuerzo por parte de Aristóteles de justificar sus propias posiciones filosóficas a partir de las opiniones de los antiguos. Según esta apreciación, tal esfuerzo tiene lugar cuando Aristóteles muestra indicios de sus propias teorías en los textos de los antiguos. Esto lo haría al considerar el pensamiento, de los sabios que lo preceden, como supuestas respuestas a los interrogantes que él mismo se ha planteado y realizando, desde este criterio, evaluaciones que le permitan mostrar su propio pensamiento como el más acerta-

[2] A esta distinción entre acuerdos comunicativos y acciones estratégicas se refiere Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, volumen I. Madrid, Taurus, 1989, págs. 24-69.

do. Esta forma de concebir la utilización que Aristóteles hace de las opiniones de los antiguos, es semejante a la noción común de diálogo que se ha descrito anteriormente y no la propuesta por Gadamer. Si esto es así, la conclusión que se sigue es que tal presentación de opiniones responde a un interés de tipo práctico, el de persuadir sobre la validez y pertinencia de su respuesta. Tal forma de utilizar las opiniones, en la presentación de sus teorías, correspondería a lo que Aristóteles describe como discurso retórico, forma que previamente se ha descrito desde la concepción que se tiene de diálogo, en la vida cotidiana.

Estas dos formas de entender el diálogo, bien como búsqueda de acuerdos sobre comprensiones, decisiones, estimaciones, valoraciones, o bien como búsqueda y descubrimiento de la verdad, serán tomadas, en el curso de nuestra indagación, como perspectivas de análisis para determinar el tipo de diálogo que realiza Aristóteles con Parménides. Al primero lo denominaremos diálogo retórico, al segundo diálogo filosófico[3].

¿Por qué el diálogo con Parménides?

Nos encontramos en la época contemporánea con una renovación de las visiones tradicionales que nos ha proporcionado la historia de la filosofía sobre el inicio del pensamiento occidental. Las lecturas realizadas por Hans-Georg Gadamer, Giorgio Colli y las más recientes de Gianni Carchia y la de Ronco Ronchi, nos permiten, tal como lo afirma Gadamer en su propia interpretación, mirar con nuevos ojos la tan discutida relación entre mito y λόγος. Ésta supone siempre un comienzo (el mito) y un final (λόγος), una evolución por etapas o un movimiento de ascenso hacia el concepto. Nuestras lecturas hasta hace muy poco estaban en su mayoría guiadas por la interpretación que Hegel elabora, como proceso de ascenso al concepto, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*. En la actualidad, las nuevas interpretaciones que sobre los griegos se proponen, parten de los estudios que sobre el lenguaje se realizan, en especial se vuelve sobre la idea propuesta por Benveniste al llamar éste la atención sobre la forma en que estaba configurada la lengua griega, la cual, al parecer, fue la que permitió la aparición del concepto y con él la de la filosofía[4].

Desde esta perspectiva, el *Poema* de Parménides se constituye en uno de los textos de referencia más importantes para la comprensión del pensamiento occidental. Para Gada-

[3] Las distinciones propuestas sobre el diálogo se hacen teniendo en cuenta los estudios realizados por: CHAÏM PERELMAN y LUCIE OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado sobre la Argumentación*. Madrid, Gredos, 1989. HANS GEORG GADAMER, *Verdad y Método* I y II. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977- 1981. RICOEUR PAUL, *La Metáfora viva*. Madrid, Ediciones. Cristiandad, 1980.

[4] Según la interpretación propuesta por Rocco RONCHI, *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, Ediciones Akal, S.A. 1996.

mer, este es el primer texto original que conservamos de los Presocráticos. En él se encuentran ya inicios de conceptos filosóficos aunque en forma poética; esto presupone que para verlos como tales, es necesario mirarlos desde la elaboración conceptual que se realiza con posterioridad, es decir desde Platón y Aristóteles. El interés que orienta, por lo tanto, nuestra indagación, supone seguir la forma en que Gadamer reelabora la interpretación de la relación Parménides-Aristóteles, con el fin de proponer una nueva manera de valorar el posible tipo de diálogo que allí se establece.

Tradicionalmente en la llamada historia de la filosofía, tal como lo expone Gadamer, se nos ha afirmado que el *Poema* hace parte de una discusión entre Heráclito y Parménides. Desde la nueva interpretación de Gadamer, la cual sólo fue posible desde la nueva lectura propuesta de Heidegger sobre el *Poema*[5], se afirma que no existe tal disputa, pues al ser un poema no es propiamente una discusión crítica, además de su forma poética, no existen claros indicios que uno y otro se conocieran. Los principios de identidad y de no-contradicción no se formulan como tales, en la primera parte del *Poema* sólo se presentan dos caminos de investigación, el que lleva al es y el otro al no es, el primero el camino de la verdad, el segundo sin esperanza, en el primero se da la correlación entre ser y pensar, el segundo es intransitable. En la segunda parte se exponen las opiniones más verosímiles de los mortales sobre el cosmos. No se realiza, cómo también se ha dicho, una distinción entre opinión –δόξα– y saber –ἐπιστήμη–, ésta sólo aparece posteriormente en Platón, pues allí no se utiliza la noción δόξα (la opinión), tal como lo comprende más adelante, sino el de βροτῶν δόξαι (las opiniones de los mortales). Esta parte tampoco es cómo corrientemente se ha interpretado un tercer camino, más bien se aconseja también transitarlo,

> χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
> ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
> ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής (1, 28-30). [Es menester que averigües todo, tanto las entrañas serenas de la bien circular Verdad como las opiniones de los mortales, de las que no es posible una creencia cierta][6].

Gadamer al hacer, desde su interpretación del *Poema* de Parménides, rectificaciones a la lectura tradicional realizada por los historiadores de la filosofía, interpreta, así mismo, de manera diferente el diálogo que con Parménides realiza Aristóteles en la *Física* y en la *Metafísica*. En este texto se volverá sobre la interpretación de este diálogo,

[5] Cf. HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires. Nova. 1977. HEIDEGGER, *Qué significa pensar*. Buenos Aires. Nova. 1978.

[6] El texto griego está tomado de DK. Traducción de Luis A. Fallas L.

con el fin de mostrar cómo, al utilizar Aristóteles la retórica y la dialéctica en la construcción de su pensamiento filosófico, éste se convierte realmente en diálogo vivo, en el sentido propuesto por Gadamer.

Referencias a Parménides

En el libro Alpha de la *Metafísica* y en el libro Alpha de la *Física* Aristóteles se refiere a Parménides. En el Alpha de la *Metafísica* cuando expone su Teoría de las cuatro causas[7] y en el Alpha de la *Física* con respecto a los principios de su filosofía de la Naturaleza[8].

Aristóteles afirma, en el primero de estos textos: "Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar"[9].

Vemos cómo el propósito enunciado tiene ante todo un interés orientado a la investigación filosófica, pues se trata, como él mismo lo dice, de una indagación y de un descubrimiento. Pero además de este interés por la investigación se busca lograr una mayor credibilidad, a partir de la revisión de las opiniones de sus predecesores, desde su teoría de las cuatro causas, lo cual indica un interés de tipo retórico. Es preciso aclarar que al parecer la forma en que se da la indagación de tipo filosófico, es dialéctica. Por esto en el curso de esta exposición se intentará mirar las formas en que se interrelaciona lo filosófico con lo dialéctico y éstos a su vez con lo retórico.

Una hipótesis de trabajo a verificar, entonces, es la subordinación que se da de su interés retórico a su investigación filosófica. Para esto se requiere: primero, diferenciar en cada una de las referencias a Parménides estos dos tipos de intereses; segundo, mostrar la forma en la cual lo retórico se subordina a lo filosófico, al darse dos momentos en la reflexión: uno que muestra la existencia previa, en las opiniones de sus predecesores, de

[7] Ver Capítulo 10: "La lectura de Aristóteles de Platón en el libro Alpha de la Metafísica" se expone con un mayor detenimiento la forma en que se da el trabajo de ARISTÓTELES sobre las opiniones. En esta ocasión, sólo se mirarán las alusiones a Parménides.

[8] La profesora SUZANNE MANSION en su artículo "*Le role de l'exposé et la critique des philosophies antérieures chez Aristóte*", considera que mientras en el libro Alpha de la *Metafísica* el asunto a tratar es la teoría de las cuatro causas, en la FÍSICA será el número de los principios de la naturaleza.

[9] *Metafísica* 983b 5. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

vestigios de su teoría y otro en el que paulatinamente se logra, a través de la exposición de estas opiniones y de su evaluación dialéctica, una mayor elaboración de tipo conceptual y un avance en el movimiento que lleva al descubrimiento de la verdad[10].

El libro Alpha de la Metafísica

En el libro Alpha de la *Metafísica* el asunto que ocupa el interés de Aristóteles es la pregunta por los primeros principios – ἀρχαί– y causas –αἴτια–. Este texto se ha dividido tradicionalmente para su análisis en dos partes. En la primera se muestra cómo la investigación sobre principios y causas corresponde a la Sabiduría. En la segunda se presentan las opiniones de sus predecesores y contemporáneos en relación con su teoría de las cuatro causas.

En esta segunda parte Aristóteles hace tres alusiones a Parménides. La primera aparece cuando Aristóteles afirma que, ante el hecho de la presencia en el mundo natural de la generación y la corrupción, sus predecesores se vieron en la necesidad de preguntarse por el origen del movimiento, y de éste no es posible dar cuenta, si no se admite la existencia de otro principio, diferente al principio material[11], "pues el sujeto no se hace cambiar a sí mismo"[12]. Frente a este hecho aquellos que sostuvieron que todo era uno, entre los cuales incluye a Parménides, se vieron obligados a afirmar que "lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza toda, no sólo en cuanto a la generación y a la corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino en cuanto a los demás cambios; y ésta es doctrina peculiar suya. Así pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no sólo un elemento, sino dos, en cierto modo son causas"[13].

Para Aristóteles, desde su teoría de las cuatro causas, es fundamental el hecho del reconocimiento de, al menos, dos elementos explicativos en la conformación del cosmos por parte de Parménides. Dada la autoridad que a éste se le concede por parte de los sabios griegos, su teoría se hace más convincente desde el punto de vista retórico. Pero a la vez en esta primera alusión aparece una distinción de orden filosófico, la posible dife-

[10] En el Capítulo 10 sobre "La lectura de ARISTÓTELES de PLATÓN en el libro Alpha de la *Metafísica*" se muestra cómo el primer momento está supeditado a uno segundo de elaboración de su teoría de las cuatro causas.

[11] Esta referencia corresponde al parecer al fragmento 9: "Pero puesto que la luz y la noche designan todas las cosas, a unas y otras lo que son según sus potencialidades, el todo está lleno a la vez de luz y de invisible noche, ambas iguales, ya que nada hay entre la una y la otra".

[12] *Metafísica* 984 a 20.

[13] *Metafísica* 984 a 30 984 b.

rencia y semejanza entre la noción de elemento –στοιχεῖον– y causa –αἰτία–, al decir Aristóteles que los dos elementos de los que habla Parménides son en cierto modo causas[14]. Al establecer una aproximación de tipo conceptual entre elementos y causas, le es posible, a su vez, hacer una evaluación general de las opiniones recogidas, las cuales caracteriza y agrupa en dos: las que afirman la pluralidad de elementos de la naturaleza y las que hablan del cosmos como si fuera una sola naturaleza.

En una segunda alusión a Parménides, Aristóteles lo incluye entre quienes consideraron que ni la causa material ni la eficiente bastaban para generar la naturaleza entera, y buscaron un tercer principio: "Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en buscar tal cosa, y con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio de los entes, como también Parménides"[15]. El eleata, al considerar como Hesíodo el amor y el deseo, en cierto modo pensó en la causa final[16], y se puede decir que sólo a aquellos que perciben la naturaleza como un todo organizado a partir de algún tipo de principio les es posible concebir esta tercera causa. Desde un punto de vista filosófico, para Aristóteles, sólo se explica el movimiento gracias a su inclusión en un todo que se organiza y configura a partir de la unidad producida por un principio, pues a pesar de la aparente dispersión que genera el movimiento, y por esto no susceptible de ser pensado, es posible percibir en todo ello una regularidad, un cierto orden.

Aunque las afirmaciones de Parménides, según lo dice Aristóteles, no interesan a la investigación de la naturaleza, pues no admite el movimiento, sin embargo reconoce que hay un punto que es necesario tener en cuenta de los que así opinan: "Parménides en efecto parece referirse al Uno según el concepto" y además: "Manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando en efecto, que, fuera del ente, el no-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el ente y ninguna otra (acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la *Física*). Pero, viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos, y al opinar que el Uno según el concepto es múltiple según los sentidos, también él afirma que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo

[14] Aristóteles en el libro *Alpha de la Metafísica* enuncia los diferentes significados de las nociones de principio, elemento y causa. Elemento es lo que de algo está compuesto, lo primero que está en cada una. Cuando habla de las causas se puede afirmar que los elementos son causa en cuanto a los compuestos.

[15] *Metafísica* 984 b 25.

[16] Esta segunda referencia corresponde al parecer a:

12 "Así pues, los |anillos| más estrechos se colman del fuego puro. Los que están sobre éstos, de la noche, aunque intermedia se torna una parte de la llama. En medio de esos está la diosa, la que todo gobierna, pues todo lo comienza por el odioso parto y la mezcla, produciendo lo opuesto femenino mezclado con lo masculino, y, a la inversa, lo opuesto masculino con lo más femenino".

13 Concibió primero a Eros que a todos los dioses.

Frío, como si dijera el Fuego y la Tierra; y pone lo Caliente en el orden del ente, y lo otro en el orden del no-ente"[17]. Esta referencia[18] le permite destacar el hecho, desde el punto de vista de la credibilidad de su teoría, del reconocimiento por parte de Parménides de los fenómenos. Pero además precisar cómo al hablar Parménides de lo uno, lo está haciendo desde el plano del concepto y no desde los fenómenos. Con respecto a esto Gadamer afirma que la pretensión de Parménides en la segunda parte del *Poema* y a la que se refiere Aristóteles, era exponer la opinión más plausible. De alguna manera, como él mismo lo dice, "la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir"[19]. Desde las anteriores precisiones que la interpretación de Gadamer establece y que nos permiten seguir con cuidado la interpretación de Aristóteles, se puede decir que esta referencia a Parménides no se hace sólo con un interés retórico, sino que también mediante ella se quiere mostrar la diferencia y la relación, entre el concepto y los fenómenos.

El libro Alpha de la Física

La forma en que está estructurado el libro Alpha de la *Física* es notoriamente diferente a la manera en que se encuentra el libro Alpha de la *Metafísica*. En este libro se pregunta por los primeros principios a partir de los cuales es posible un saber sobre la naturaleza.

En los *Analíticos Posteriores* Aristóteles describe la forma en que debe ser construida una ciencia –ἐπιστήμη–. La ciencia es un saber demostrativo, por ello para su elaboración, se requiere establecer con anterioridad los primeros principios a partir de los cuales se realizan las demostraciones, las cuales, como su nombre lo indica, pretenden dar razón de la cosa, a través de algo ya conocido. Estos primeros principios no pueden ser a su vez obtenidos por demostración, pues esto nos conduciría a una regresión infinita y nunca podríamos llegar a construir ningún tipo de saber[20].

En el libro Gamma de la *Metafísica* Aristóteles afirma, con relación al establecimiento de los primeros principios de la ciencia –ἐπιστήμη–, que quien conoce realmente el obje-

[17] *Metafísica*. 986b 25-30.

[18] Se refiere al frag. 8 "Propusieron dar nombre con dos intelecciones a las formas; a una de las cuales no es factible hacer –en esto están equivocados–, las juzgaron contrarias por su figura y les pusieron signos separadamente unas de otras: a una, el etéreo fuego de una llama, uno afable, muy fino y sutil, que por todas partes con respecto a sí es el mismo, y que no es el mismo con respecto a otro; por otra parte, aquello que es respecto de sí mismo lo contrario, noche desconocida, espesa y pesada masa. Te manifiesto todo el aparente ordenamiento, de modo que nunca te extravíe ningún argumento de los mortales."

[19] GADAMER, *op. cit.*, pág. 115.

[20] *Analíticos Posteriores* 71 b 20-25. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.

to de investigación puede establecer sin más los principios a partir de los cuales se harán las demostraciones; pero al ignorante, por el contrario, es preciso persuadirlo. Esto se logra mediante la refutación –ἔλεγχος–, en la que se le muestra la verdad de tales principios, al aparecer el absurdo de no admitirlos.

En este libro Alpha se mostrará a su vez cómo el interés retórico de persuadir mediante la refutación, permite reconocer por vía dialéctica los principios –ἀρχή–, las causas –αἰτία– y los elementos –στοιχεῖον– de la filosofía de la naturaleza, todos ellos necesarios para construir conocimiento y ciencia, "pues sólo creemos poseer conocimiento de cada cosa precisamente cuando reconocemos las causas primeras y los principios primeros hasta llegar a los elementos".[21]

Se parte de la afirmación, la cual surge por medio de la inducción, de que: "Las cosas naturales están en movimiento, ya sean todas o algunas"[22]. Es preciso llamar la atención sobre la forma en que Aristóteles a partir de un principio de orden general sobre el conocimiento, enunciado de la siguiente manera: "Desde lo más cognoscible y claro para nosotros hasta lo más claro y cognoscible por naturaleza"[23], procede, primero, a establecer el objeto de investigación, generalización de un hecho de observación por vía inductiva, y segundo, a la aclaración por vía de la refutación del camino dialéctico para acceder a los primeros principios, causas y elementos.

En el proceso de reconocimiento de los principios, causas y elementos de la filosofía de la naturaleza, Aristóteles alude de nuevo a Parménides al recoger las opiniones de los antiguos que, según él, hablaron del número de principios y del número de elementos. En cuanto al número de principios "tiene que ser necesariamente o uno o múltiple. Y si es uno, debe ser o bien inmóvil, como afirman Parménides y Meliso, o en movimiento como los Filósofos de la Naturaleza"[24], en cuanto al número de elementos, "también los que investigan cuántas cosas son las que son: están buscando primero si es uno o múltiple aquello de que constan las cosas que son; y si es múltiple se preguntan si es finito o infinito de tal manera que lo que andan indagando es si el principio o el elemento es uno o múltiple"[25].

En la primera afirmación que hace Aristóteles con respecto a Parménides lo coloca al lado de Meliso al considerar que la forma de razonamiento en que los dos llegan a hacer

[21] *Física* 184 a 10-14. Traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1996.

[22] *Física* 185 a 10.

[23] *Física* 184 a 18.

[24] *Física* 184 b 15.

[25] *Física* 184 b 20.

afirmaciones es de carácter erístico, pues a partir de cosas que parecen plausibles, pero no lo son, prueban o parecen que prueban[26]. En la segunda afirmación se establece que aunque Parménides no hable propiamente de la naturaleza, sí plantea problemas físicos. Establecidas las anteriores afirmaciones de carácter general, se procederá a mostrar los absurdos y dificultades que las opiniones de Parménides y Meliso tienen, mediante la refutación, para de esta manera avanzar dialécticamente mediante su aclaración a la presentación de los principios, causas y elementos de la filosofía de la naturaleza.

El modo en el que se inicia el proceso de refutación es por medio de la aclaración de las formas de decir: "Puesto que 'lo que es' se dice tal en muchos sentidos, el punto de partida más apropiado es preguntarse en qué sentido dicen que todas las cosas son una sola quienes lo afirman: si se parte de que todas las cosas son entidad o cantidad o cualidad"[27]. Según Aristóteles, lo que dice Parménides, en su *Poema*, es: todas las cosas son una sola –εἶναι ἓν τὰ πάντα–, esto es tomado como una afirmación –τὶ κατὰ τινος–, en la cual por lo tanto se puede distinguir el sujeto de quien se habla, todas las cosas –τὰ πάντα–, y su predicado, son una sola –ἕν–. La anterior diferenciación permite analizar dicho enunciado desde las diferentes categorías propuestas por Aristóteles. Sólo esto le permitirá preguntarse si todas las cosas son, o bien una entidad –οὐσία–, o una cualidad –πόσον– o una cantidad –ποιόν–, se llegaría mediante el anterior enunciado a afirmar un absurdo, pues "si va a haber tanto entidad, como cualidad y cantidad, ya sea que estén separadas entre sí o no, las cosas que son serán muchas". Si recordamos el *Poema* de Parménides, allí se habla, más bien, de indicios, y no de categorías, de lo que es (ἐόν):

> λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι[28]

y de ello se dice, entre otras cosas:

> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἕν, συνεχές[29].

Estos indicios: todo, uno y continuo, si se consideran como categorías, como lo hace Aristóteles, conduce, para él, desde su perspectiva, a absurdos, pues existirían no una

[26] Cf. *Tópicos* 100b- 101 a 4. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1994.

[27] *Física* 185 a 20.

[28] "Sólo una propuesta de camino queda: lo que es. En este son además definitivamente muchos los indicios".

[29] "Puesto que ahora mismo es todo, uno y continuo al mismo tiempo".

sola cosa sino muchas a partir de las diferencias establecidas. Se puede decir desde la anterior afirmación, mientras que Parménides habla de una sola naturaleza mediante indicios, Aristóteles habla de los seres de la naturaleza, por medio de categorías, como las de entidad, cantidad, o cualidad.

Pero a la vez, la unidad también se dice en muchos sentidos, lo que le permite a Aristóteles realizar de nuevo una refutación y conducir la afirmación de que si las cosas son una, no nos veríamos obligados a decir, por lo que de tal afirmación se desprende, que no son nada. "Pero las cosas –que– son son, ya sea en virtud de definición (por ejemplo es distinto el ser para 'lo blanco' y para 'lo culto' aunque una misma cosa pueda ser ambas, luego lo uno es muchas cosas), o en virtud de la división, como el todo y las partes. Pero en este punto ya estaban perplejos y admitían que lo uno es muchas cosas –como si no fuera posible que 'una cosa' y 'muchas cosas' sean lo mismo con tal que no se opongan–. Y es que lo uno es tanto en potencia como en actualidad";[30] es decir, es uno en acto –ἐντελέχεια– y muchos en potencia –δύναμις–, distinción conceptual que permite avanzar en la aclaración dialéctica por vía refutativa del camino para acceder a los principios. En el anterior argumento, se quiere mostrar cómo no es posible hablar de las cosas de la naturaleza como si todas ellas fueran lo mismo, pues no se podría pensar ni decir nada sobre ellas, pues dado que el pensarlas y decirlas supone el proceso de la diferencia y de la semejanza con lo otro. Pero a la vez establecer cómo se pueden decir muchas cosas sobre lo uno, entendido este uno como la entidad de la cual se habla.

Retórica, dialéctica y filosofía

Presentadas las formas en que se realizaría el diálogo entre Aristóteles y Parménides, se pueden establecer las siguientes precisiones: Aristóteles, en el libro Alpha de la *Metafísica*, al persuadir sobre la verdad de su *teoría de las cuatro causas*, procede dialécticamente cuando busca indicios de sus propios planteamientos en los antiguos y contemporáneos, con el fin de configurar mejor su pensamiento filosófico sobre la causalidad, así se aprecia de qué manera la mirada sobre Parménides le permite determinar mejor su concepción de cada una de las causas. En el libro Alpha de la *Física* al buscar persuadir al "ignorante" procede dialécticamente mediante refutación, con el fin de elucidar el camino que lleva al establecimiento de los principios, causas y elementos necesarios para configurar una filosofía de la Naturaleza, al determinar la forma en que ella debe ser comprendida.

[30] *Física* 185b 34 - 186 a3.

En el análisis que precede sobre las alusiones que hace Aristóteles de Parménides, se muestra cómo el interés retórico de persuadir sobre la verdad de sus planteamientos se encuentra supeditado a su interés filosófico por acceder a la verdad, la cual aparece mediante diversos procedimientos dialécticos, puestos en ejecución. Pero no solamente en el análisis se ve la subordinación de un discurso a otro, sino a la vez se revela cómo en la construcción de un pensamiento filosófico se hace necesaria no sólo la dialéctica, sino también la búsqueda de un pensamiento que sea significativo tanto para uno mismo como para los otros; es la retórica la que cumple un papel fundamental en la construcción de un discurso con sentido sobre las cosas.

Hasta ahora en los análisis que se habían propuesto de las formas mediante las cuales procede Aristóteles en su indagación filosófica, no se había reconocido suficientemente el papel de la retórica. Solamente con los aportes de los pensadores contemporáneos se hace posible, a partir de la revalorización de la retórica, volver a recuperar su papel al lado de la dialéctica en la conformación de la filosofía. Giorgio Colli en su libro *El nacimiento de la filosofía*[31], considera que al aparecer la refutación con Gorgias se da una vulgarización de la dialéctica como retórica. Esto permite decir que la dialéctica, tal como aparecía en Sócrates y en Platón, se transforma y enriquece con la retórica al ser introducida por Aristóteles en su pensamiento filosófico.

Dos de los textos, que conservamos del estagirita, están dedicados al estudio cuidadoso de la dialéctica y de la retórica, los *Tópicos* y la *Retórica*. Algunos de los procedimientos discursivos que encontramos descritos en uno y otro texto suelen ser los mismos. Encontramos, por ejemplo, la refutación en uno y otro tratado, pero no así los fines buscados por una y otra. La dialéctica es útil para "tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía"[32]. La retórica busca persuadir. Para Colli la retórica es la dialéctica en el espacio público. Pero al avanzar un poco más en el estudio de la función de la retórica en el mundo griego, Gianni Carchia llega a considerar a la retórica como el discurso en situación[33]. En Aristóteles la filosofía se hace diálogo vivo con la retórica, se hace posible como dialéctica y se configura como pensamiento en su búsqueda de la verdad. La dialéctica tal como lo afirma Aristóteles es tentativa de lo que en la filosofía es cognoscitivo, pero la retórica al poner el discurso en situación, permite que la significación, en tanto es para él mismo y para otro, se configure y se ponga en juego con lo otro.

[31] Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets Editores, 1994, pág. 87-88.

[32] Tópicos. 101 a 25.

[33] Ver el estudio que realiza sobre los sofistas. Gianni Carchia. *Retórica de lo sublime*. Madrid, Editorial Tecnos. S.A., 1994, págs. 39-61.

Se puede entonces afirmar, desde las anteriores precisiones, que la conversación que realiza el filósofo con sus predecesores y contemporáneos no es un diálogo únicamente de tipo retórico que busca sólo legitimar sus propias teorías, sino un diálogo filosófico en el cual el interés por persuadir a un posible interlocutor imaginario –en este caso, se podría pensar en Parménides, o en Heráclito o Anaxágoras o en los sofistas Gorgias o Protágoras, o en un aprendiz– permite que los asuntos que aparecen en la conversación se descubran y en este proceso se perfilen y configuren como pensamiento filosófico. No es entonces posible pensar filosóficamente, sino a través de su expresión en un discurso que va mostrando a los otros, los perfiles de su propio pensamiento. Los perfiles se expresan mediante figuras de pensamiento, que muestran el esfuerzo del conocimiento por hacerse significativo. Es sobre estas figuras sobre las que se retorna, con el fin de acceder a la verdad de la cosa, mediante la depuración que realiza la dialéctica y es por este camino, por el que el filósofo accede a la configuración conceptual de su propio pensamiento sobre la cosa.

CAPÍTULO CUARTO

SÓCRATES, EL MAESTRO

Si la cuestión homérica sigue produciendo encuentros y desencuentros, todavía hoy nos podemos atrever a decir algo sobre la figura del legendario hijo de Fenareta y Sofronisco, la una partera y el otro escultor, muerto como un héroe para la filosofía en el año 399 a. C. a los 70 años de edad. Pero una disertación sobre la cuestión socrática juiciosa y erudita ya se hace imposible, en un mundo de la historia de la filosofía griega absolutamente singularizado y cargado de millones de páginas. Podríamos recurrir, para ofrecer solamente un par de ejemplos, al modelo escocés, de los paradigmáticos Burnet y Taylor[1], o al afamado trabajo de Ch. Kahn sobre los diálogos socráticos[2]; eso si no optamos por algún estudio en nuestro idioma, como el hermoso texto de A. Tovar[3]. Pero más bien, con mayor osadía que inteligencia, quisiéramos abusar de la figura de este notable hijo del demo de Alópece, forzándole a hablarnos a nosotros mismos, para nuestro mundo contemporáneo, en las circunstancias de la apoteosis de la técnica, en los momentos en que hasta la filosofía se ha vuelto una especialidad.

Parecen sobradamente discutidas –aunque esto casi de seguro continuará– las distancias entre las fuentes que nos cuentan la vida de este gran personaje, prototipo de sabio y héroe de la causa de la filosofía. Nos resulta poco interesante probar que del Sócrates de Jenofonte, un tipo tan curioso y simpático –que evidentemente no se hubiese convertido en la celebridad que es, si sólo esta fuente tuviésemos–, al de Aristófanes, de

[1] Cf. *Varia socratica* (diversas ediciones desde 1911, hay traducción al español por la UNAM).

[2] *Plato and the Socratic Dialogue*. *Cambridge* U. P., Cambridge, 1996.

[3] *Vida de Sócrates*. Alianza, Madrid, 1999.

una risible y precaria capacidad para los asuntos realmente importantes para la ciudad, así como al de Platón, el más grande filósofo y sabio que ojos humanos vieron, hay una enorme distancia; es más, ni siquiera nos impulsa el señalamiento de los posibles errores hermenéuticos de unos u otros especialistas, que nos permitiera llegar a la censura consecuente de los equivocados. En nuestro mundo contemporáneo el problema de la verdad es tan sencillo de determinar como la autoría de la *Ilíada* y la *Odisea*, y no seremos nosotros los que queramos "desocultarla" en estos respectos.

Así que volver a Sócrates hoy –que somos más utilitaristas que él–[4] está en vistas a establecer un mundo de lo posible, donde la imaginación y las palabras llenen los vacíos de verdad que inquietan nuestra razón y nuestro –digámoslo con una palabra más presocrática– corazón. Esto no significa otra cosa que volver a creer en un mito, una necesidad en medio de una sociedad que va perdiendo día a día la capacidad de soñar.

Sócrates visto como un maestro: un tema extraño bajo los parámetros de nuestro institucionalismo, en donde el docente es un sofista que sobrevive de salarios desgraciadamente inferiores a los fabulosos estipendios que ganaban Gorgias o Protágoras por transmitir lo que los discípulos o sus padres querían oír. El hijo de Fenareta lógicamente se ofendería desde acá, pero remediemos un poco la cuestión bajo el supuesto de que la παιδεîα, la instrucción de los niños, es algo más, mucho más que la relación médico-paciente de la mayor parte de nuestras escuelas (decía Heráclito que los médicos eran una desgracia pues cobraban por no más que quemar y cortar[5]), que hay una suerte de compromiso en la vocación actual a la pedagogía, una forma de amor, una entrega que te hace olvidar que las cosas parece llevárselas el viento y sus tiempos.

Sócrates fue sin duda un maestro problemático. Si tan sólo tomáramos tres nombres de entre sus discípulos, sería suficiente para llegar a escandalizarnos: Aristipo, el filósofo hedonista más radical[6], Antístenes, un "perro manso" que gustaba de vestir de pordiosero y aborrecía las leyes sociales[7] y su enamorado más célebre, Alcibíades, uno de los promotores del terror en la vida política ateniense de finales del siglo V a. C. Pero convendrá tomar una perspectiva más coherente.

Así, y puesto que seguimos una ruta más cercana a la filosofía, será más oportuno quedarnos con la versión platónica, a la que tienden muchas de estas páginas; en ella encon-

[4] Cf., por ejemplo, Hipias Mayor 295c o Gorgias 474d.

[5] Cf., fragmento 58.

[6] Cf., el capítulo sobre el placer en Grecia y el mundo hebreo.

[7] Cf., capítulo siguiente sobre los cínicos.

tramos el modelo de libertad que persuade de que se puede seguir hablando del condenado a muerte por la enseñanza. Aunque es necesario reconocer que posiblemente Aristófanes tenía razón al afirmar que Sócrates fue sofista, no el maestro extranjero desarraigado e interesado en la fama y las bondades materiales de los atenienses, sino aquel que asume el compromiso de redefinir el mundo de sus discípulos con palabras de convencimiento, con gestos que superan incluso la misma retórica, con métodos que se enriquecen en la singularidad del conocedor, el engendrador del saber.

***

El primer Sócrates de Platón, uno de los personajes más molestos e insidiosos de los que conocemos en los diálogos, no parece un formador de juventudes. Cualquiera se escandalizaría de verle llenando de aporías à niños imberbes, como sucede en el *Lisis* y en el *Cármides*, y contando cómo la primera razón que le llevó a ellos fue la atracción erótica. Aunque podemos intentar tener sobre todo presentes los ataques a personalidades como Hipias –el renombrado sofista–, Ión –el aclamado rapsoda– o Eutifrón –el modelo del defensor de la virtud–, por sus débiles opiniones, las comunes en la Atenas de fines del s. V y comienzos del IV a. C., embestidas que retratan el método de la duda y la purificación conceptual, pero que a su vez no quieren presentar las verdades más seguras para el cognoscente, ni siquiera las más aceptables socialmente.

Sócrates deja el amargo sabor de una duda que exige seguir conversando la mañana siguiente. Esa intriga que produce la incertidumbre ante las cosas que a todos nos parecían sencillas y determinadas. [¿Por qué me voy a preguntar sobre la felicidad, si ya está resuelta? Mira tu casa, tu familia, tu carrera, tus creencias]. Mas aparece nuestro filósofo diciendo que ello no es suficiente, que ni siquiera la ciencia, la filosofía o la fe saben lo suficiente. Debe haber algo más que investigar.

Quienes hemos tenido relación con la escuela, sea desde el auditorio o desde la tribuna, hemos experimentado el fascinante encuentro con esos extraños espacios de negación y afirmación, de duda y suposición, de presente y futuro esperados pero no esperables (la espera de lo inesperable, dicho sea desde Heráclito el efesio[8], debe ser lo esperable en los amigos de nuestra esperanza). Esos momentos especiales que exigen continuar al día de mañana, que abaten nuestra seguridad.

[8] Cf. fragmento 18.

Por supuesto, no hablamos de nuestra educación universitaria, que sería lo mínimo que debería tener. Perdóneseme ejemplificar con algo muy personal: no puedo olvidar mi experiencia en una época, ya dichosamente lejana, en que tuve que hacer armas con un grupo de enseñanza preescolar, el auditorio más difícil que he debido enfrentar. Empresa bélica que terminó con mis huestes. Cada clase una incógnita. Yo con mis seguridades, ellos con sus preguntas, silencios, desconcentración, escándalo; destrozándome. Ahora que soy papá tengo la oportunidad del día siguiente, y sigo intrigado, pero creo estar empezando a aprender. Aunque bien decía don Arnoldo Herrera, un gran maestro costarricense de mi juventud, cuando afirmaba que si él hubiese sabido que los nietos se disfrutaban tanto, habría escogido tenerlos antes que los hijos.

Sócrates aquí muestra su aparentemente crasa ironía, que más que una cruel actitud frente al discípulo, no es sino un gesto de confianza en las posibilidades de su discernimiento. No hay una burla, al modo como se hace evidente en el *Eutidemo*, donde más que un diálogo dramático hay una perfecta representación cómica de dos hijos de la calle –lo decimos por su tosco y grosero arte del Pancracio–[9] metidos a doctores del pensamiento. No, la capacidad irónica de Sócrates supera la burla, traduciéndola en un sentimiento de impotencia superable en el discípulo, e incluso en el posible contrincante.

Todo lo que falta es retomar el discurso que se maneja y verle sus debilidades desde sí mismo, a sabiendas de que estamos en la búsqueda de una verdad y que lo que habíamos asegurado era parcial, se nos hizo insuficiente. Refutar, pero como sinónimo de argüir.

Ser capaz de ser irónico consigo mismo quizás sea la misión: saberme infantil frente al universo de comprensión que tengo al frente, y quizás saber que al final hago el ridículo con él, porque siendo un viejo no pude ofrecerle alternativa[10].

Todavía en la *Apología* el más grande sabio griego, después de recorrer su propia vida, declara su ignorancia, dejándonos la imagen de un filósofo que en su madurez se jacta de la superación de la técnica, y las respuestas fáciles, las que encandilan los ojos de nuestra "posmodernidad", con la desventura de que cada vez que amoldamos la vista, reaparece una luz distinta, incandescente, dejándonos sin la comprensión a que aspirábamos.

[9] Eutidemo y Dionisodoro habían practicado en su juventud el arte del Pancracio, que consistía en una suerte de contienda que combinaba la lucha libre –lo cual permitía golpear con los pies– y el pugilato. El combate era tan duro que incluso proseguía estando en el suelo el contrincante.

[10] Cf. *Lisis* 223b.

Este sabio es quien supo discernir, o más bien recordar, que el problema central estaba en nosotros mismos, que la advertencia del Oráculo inicial: *conócete* (γνῶθι σαυτόν), no era el medio, sino la meta; se dio cuenta, y con él posiblemente nosotros, de que la introspección, elevada a su máxima potencia en el espejo que son los demás, era nuestra misma razón de vivir. Llegó a la cuenta de que su misión era mirarse en los otros; en otras palabras, encontró la misión como educador. Por ello su morir tiene y no tiene sentido, ya de por sí la entrega de una manera u otra era un darse sin temor.

Sócrates, a decir verdad, estaba seguro de que su alma era inmortal, había conocido otra historia, otro mundo, antes. Así esa indagación al interno tenía como horizonte el recuerdo (ἀνάμνησις) de aquella teoría (θεωρία)[11] que por la encarnación había sido perdida. Sócrates es capaz de hacernos encontrar las claves del olvido. Y nos damos cuenta que todos estamos en capacidad de ello, incluso el menos importante, el más vil y despreciado ser humano en Grecia, un esclavo[12]. Mas no vaya a creerse que descubrimos contenidos completos y resueltos, no, el aprendiz, ante las preguntas del maestro, al empezar a recordar, comienza a tomarle gusto a la indagación, se emociona y no puede dejar de buscar la más firme respuesta[13]. Recordar es exigente. Miramos al interno en el espejo de los demás y sobre todo en el del maestro, y la emoción nos embarga porque nos vamos encontrando con las verdades más ciertas e ineludibles, pero todavía todo nos resulta insuficiente. Sócrates seguirá preguntando hasta que nuestro espíritu se quede tranquilo. Pero ¡cuán difícil es que así sea!

* * *

El Sócrates del *Protágoras*, acaso por el estilo uno de diálogos mejor entramados, muestra la disputa que debe generar una lucha entre intelectuales de estirpe y doctores de buen dinero, en lo que corresponde a sus fuentes de formación. La representación que logra aquí Platón es impactante: una casa suntuosa, propiedad de Calias, el hombre más rico de Atenas, colmada de gentes ansiosas de aprender, convertida en una especie de colegio o escuela (acaso como llegaría a ser la Academia), en la que Pródico, Gorgias y Protágoras, entre muchos otros, brindan a los atenienses la oportunidad de alcanzar verdades eficientes, hermosas y atrayentes. Y llega nuestro personaje a cuestionar métodos, sentidos e incluso con-

[11] Debe relacionarse esta palabra con el verbo θεωρέω, que significa mirar, contemplar, etc.

[12] *Menón* 82a y ss.

[13] Cf. *Menón* 84b y sigs.

tenidos. Y nada menos que se enfrenta al más grande de todos, Protágoras, un maestro en la discusión y el discurso. La disputa que se genera entre ambos contrincantes toma rasgos paradigmáticos: ¿se puede formar a alguien realmente, no enseñarle datos, no hacerle acumular para ser examinado, sino a ser persona, a asumir la dignidad de la ciudadanía? Sócrates no lo cree, Protágoras lo ha probado ya. La conclusión, después de mil juegos de lenguaje, unos llamados razonamientos, otros discursos, es paradójica: los dos llegan a afirmar la tesis contraria. Mas, hay que reconocerlo, Sócrates se asegura de que sólo sea posible enseñar bajo los parámetros de la ciencia última, y no con la metodología sofista, centrada, al menos en este diálogo, en la especialización unida a la retórica y en determinadas formas de convertir en verdad lo que más nos conviene.

El *Protágoras* ya marca una nueva actitud, hemos dado el paso a la posibilidad de la credibilidad de nuestro pensar. Nuestro personaje, que es el principal en los grandes clásicos del platonismo, *Gorgias*, *Banquete*, *Fedón*, *República*, parece representar una vocación, en busca de romper radicalmente relaciones con la sofística, estableciendo absolutos, creyendo en verdades tan grandes como montañas. Fiel incluso a la potencialidad política del filósofo, postula la necesidad de formar una estructura didáctica con elementos racionalizantes generalizados. El filósofo llevará una formación plena que lo guiará por el sendero de la verdad, un riguroso ordenamiento con ajustados pasos que incluyen una preparación que superará la insuficiente propuesta sofística, más presentadora de contenidos que analítica.

Esta faz del filósofo la mayor parte de nosotros se la achacamos a Platón[14], quizás sólo se parecería al Sócrates que, según Aristóteles, vela por la indagación de lo universal, mas no es el modelo que quisiéramos rescatar ni revalorar, considerando el desgaste que para nosotros viene a representar.

***

Hagamos un alto en el camino, y reconsideremos el papel de la *República*, diálogo que parece haber sido escrito a "brincos y saltos", entre viajes de Platón a Siracusa[15].

[14] Sobre los llamados diálogos *socráticos* ha habido una significativa disputa en los últimos años, principalmente impulsada por CH. KAHN (cf. *op. cit.*), quien sostiene desde hace bastante tiempo la idea de que estos primeros diálogos PLATÓNICOS no representan adecuadamente el pensamiento socrático, sino que están pensados para preparar lo que habrá de ofrecer la época denominada de *madurez*. La mayor virtud de la tesis de Kahn está en ofrecer una alternativa a la perspectiva de la Escuela de Tübinga, que cierra los espacios de la dinamicidad en la filosofía platónica, convirtiéndola en una suerte de monolito bien pensado y estructurado pero no divulgado (cf. KRÄMER, *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Monte Ávila, Caracas, 1996).

[15] La introducción de temáticas de tipo matemático en el *Menón* (75 b y ss.), parece haber estado influenciada por un primer viaje a la Magna Grecia (año 387). La *República* corresponde a fechas posteriores a esta primera incursión en el occidente griego sin duda alguna.

Es un hecho que tales trayectos, como bien lo expresa la *Carta* VII, se tradujeron en la obra del gran pensador ateniense en una dinamicidad doctrinal digna de mérito. Siendo esta gran obra, por su extensión, la empresa de mayor optimismo que hasta su madurez llega a realizar el padre de la Academia, se ve al interior mismo del diálogo un proceso de decaimiento de la doctrina que inicialmente parecía clave: hablamos del papel político de la filosofía. El signo más claro de esto es el pesimismo que vemos incrementarse en torno a la figura de un filósofo gobernante; tal como se hace evidente en Dioniso II, el aprendiz de filósofo que ya era rey. Platón va provocando en nosotros la impresión de que se puede llegar a convertir en un verdadero tirano, el peor de todos, dado que su capacidad de manejo del poder le permite substraerse de la inmediatez para hilar telas que atrapen los hechos, que conecten lo que parece inofensivo con opciones trágicas para casi todos, pero agradables al amante del poder.

Nosotros veníamos con relativa seguridad en nuestra barca filosófica que la verdad y la razón guiaban con el mayor tesón. Pero el timón pareció incapaz ante las aguas de nuestra historia, los esquemas se nos fueron convirtiendo en insuficientes. Por ello, a fin de cuentas, vuelve a aparecer el mito, el relato fantástico que da sentido a lo inmediato, que pule nuestros dispares lentes, que perfecciona nuestras esferas imperfectas.

En efecto, el "mito de Er" es la gran conclusión del diálogo, el recuento de un transporte maravilloso que lleva a un particular personaje oriental al encuentro con la otra vida, aquella en la que hay otro sol, otra luna, otra naturaleza, pero de una perfección suprema. Esta experiencia superior representa un salto al vacío, ante el escalón faltante de nuestra racionalidad[16].

La obra platónica aquí, diríamos muy desde nuestro entender, muestra el estremecimiento de la seguridad de las ideas, por eso deberá dar paso al Parménides, el reinicio de la filosofía, cuyo signo más evidente es el sonreír de Zenón y su maestro ante las osadas intervenciones del rejuvenecido, acaso un poco infantilizado, Sócrates. Platón comienza un nuevo viaje a Siracusa, a sabiendas de que los eleáticos ya han trazado el camino, una senda que no obstante ha de ser superada por un nuevo pitagorismo, no sólo ilustrado, sino redefinido desde el rigor ontologista de la "harmonía".

Esto prepara nuestro nuevo Sócrates, en el que tal vez hemos podido confiar más, el que se describe en el *Teeteto*. No nos tiene por qué extrañar que aparezca descrita la doctrina pedagógica socrática hasta este momento. Platón necesitaba madurar suficiente su propio pensar.

[16] Tenemos que tener presentes, por supuesto, los mitos que recoge PLATÓN en el *Gorgias* (523a y ss.), el *Fedón* (107c y ss.), entre otros.

* * *

Curiosamente enmarcado en una época crítica en el pensamiento platónico, el *Teeteto* no sólo resulta el lugar donde se describen con mayor detalle las características físicas de nuestro maestro, tan feo como su interlocutor[17], el joven matemático que nombra este diálogo y que trata de representar a su maestro Teodoro, un personaje curioso, que prefiere distanciarse de la conversación, pese al llamado insistente de los otros dos. También se nos ofrece la novedad metodológica que significó para la filosofía, y por ende la ciencia y la técnica mismas, la persona de Sócrates. La gran diferencia respecto a la época que vemos quedarse atrás es el intento por rehacer filosofía, mas sin un sistema eidético autónomo. Aquí se intenta optar por un conocimiento fundado desde lo que tenemos a mano. Nada tan atractivo como ello para nosotros hoy, teniendo presente el descrédito de nuestros universos ideales, cuando tenemos suficientes razones, aunque suene paradójico, para negar nuestra propia racionalidad.

Nunca sobra recordar la innovadora capacidad docente del hijo de Fenareta, aquella mujer que, afirmaba él, le enseñó los secretos de su arte. La partera en Grecia, según nos aclara el mismo Sócrates, no se limitaba a velar por el corte final del cordón umbilical, ella tenía un saber extraordinario en los asuntos de la generación, sabía cuáles eran las parejas ideales, las que deberían poder unirse en el amor[18]. Así, en primera instancia era una casamentera; señal clara de la superación de la visión anterior, aquella que hemos visto ejemplificada en el esclavo del *Menón* que muestra su conocimiento matemático no enseñado, salido a la luz gracias a la capacidad del maestro de hacerle las preguntas realmente pertinentes. Aquí no se recuerda, más bien se engendra por el amor, el elemento clave, según el *Fedro*, que nos lleva a la locura de la filosofía.

Así mismo, Fenareta sabía llevar al aborto cuando era necesario, cuando el producto de ese amor no era el fruto deseado o, más que ello, cuando su llegar a la vida no era lo oportuno.

No obstante, la partera era más una especialista en la vida, médico que tal vez corta y quema, pero que especialmente ayuda, da ánimos, impulsa, explica, con palabras que no se olvidan, con sonrisas que nunca acaban. Ella, que después de haber pasado su vida fértil como madre, ahora resulta ser estéril, ya no genera nada, pero no importa, a la hora de la llegada sólo debe asegurar el parto, limpiando las impurezas, acogiendo para mostrar

[17] Nariz chata y ojos prominentes son los dos rasgos que más semejan ambos personajes (143e).

[18] Cf. *Teeteto* 149d.

ese nuevo infante que la naturaleza regala. Sócrates, amigo y compañero, es un maestro en la indagación, un auxilio en la angustia y el dolor de la duda.

Dicen los ginecólogos que aún en el caso de las mujeres que van a dar a luz por cesárea, conviene que tengan dolores de parto. Parece que el niño necesita medir sus fuerzas, empezar a desnaturalizarse de su condición de "ser-en". La madre, que acaso sufre tanto como el bebé, debe sentir ese moverse supremo, esa ruptura en su vientre que causa espanto y alegría. Así, el dolor de parto, que es de los dos, completa el acto, perfecciona el inicio de la presencia que se abre al mundo.

Fenareta sabía –que no se diga que volvemos a creer que el maestro no sabe nada, pues ya su técnica es una suerte de conocimiento– aplicar drogas oportunas y pronunciar ensalmos para aligerar los dolores, para hacer que lo difícil se facilitara, que las principales lágrimas expresaran la alegría y la maravilla del recién venido.

Sócrates, amigo, médico y compañero en el dolor y la angustia, ese es el educador. Uno que no lo dice todo, que quizá sólo insinúa, y que de nuevo pregunta, que nos remite a la memoria de hechos semejantes más nunca iguales. Aquel que nos regala la posibilidad de abrir nuestro entender y nuestro ser entero a la expresión de la expectación. Con él las cosas no llegan a ser fáciles, pero sin su ayuda posiblemente terminaríamos fracasando.

Mas lo inexplicable del método de la partera, aquello en lo que nuestro razonar, más bien discernir, se muestra insuficiente, es la singularidad del mismo parto y su sujeto. Singular, decimos, porque, a pesar de que la experiencia produce estadísticas y probabilidades, cada uno de los que tienen la posibilidad de abrirse a esta generación es completamente de sí mismo. Podría suponerse que la meta es común, en la medida en que se indaga lo mismo, pero el parto se relativizará en cada uno de por sí, no por el maestro, que es sólo un medio, ni por la ocasión, que permite pero no determina.

Valga un ejemplo, aunque sea tan insuficiente como nuestro teorizar. Hablemos de la educación quizás más cara y especializada que existe, la formación instrumental musical.

Los músicos exigen una didáctica que, para que dé resultados efectivos, ha de ser completamente individual. Ciertamente el aprendizaje del solfeo, u otras teorías básicas, o la participación en grupos, más bien se da gracias a la participación de otros, pero en el caso de la ejecución de los instrumentos cada uno va a cumplir un proceso absolutamente particular. El maestro, que suele ser también ejecutante, debe trazar, mirando las condiciones del discípulo, un proyecto que no se limita a cuestiones temporales o a desarrollos medibles matemáticamente, tiene que ver, y esto es lo principal, las específicas características

del niño o adolescente, para posibilitar una evolución firme y segura. Mas estos proyectos son sumamente complejos, tanto como para que la mayoría no pase de la teoría.

La razón primera de estos fracasos pedagógicos estriba en el grado de subjetivismo que implica esta suerte de parto, pero también en el grandísimo esfuerzo que exige. El estudiante asume un reto junto con su profesor, y los resultados sólo se reflejan después de años de trabajo tenaz y tedioso. El pobre músico, tenga talento o no, tendrá que ofrecer muchas horas diarias en procura de alcanzar la meta. Lo peor es que cuando ya se han logrado las condiciones para poder dar a luz (¡no se imaginan cuán gratificante es para la partera!) deberá seguir trabajando horas y horas, en busca de una perfección que siempre que se alcanza se siente que es insuficiente, y se exige más aún.

Lo más interesante de esta enseñanza es que, aunque el profesor se puede ver reflejado en el alumno, sobre todo en la claridad de la expresión y el manejo de la técnica, el principal logro que se puede tener es que el muchacho supere su propia escuela, salte desde esos parámetros e intuya, o refleje, un nuevo paradigma. Todavía la perfección de una ejecución no es suficiente para que veamos nacer un infante verdadero. Sócrates era capaz de decir cuándo era imaginario o falso aquel resultado, y cuándo verdadero y fecundo. La ejecución que rebasa nuestra común espera, que salta por sobre nuestra imaginación, que nos persuade de su superioridad frente al maestro, es la verdadera meta, es el tiempo promisorio para el corte del cordón umbilical.

En música solemos hablar de la creatividad como el factor clave, e incluso a veces citamos la trascendencia, aunque en última instancia es el desarrollo de una técnica superior la que permite volar a nuestra imaginación. Desde la concretitud de una obra de arte transmitida por generaciones, que es la que se llega a ejecutar, nos permitimos soñar con lo universal, como si sólo ahí se pudiera descubrir. Pero, como decíamos atrás, para ello es indispensable soltar las amarras de la misma técnica, la que por lo común ha sido el fruto de un salto semejante. Este impulso redime nuestra capacidad de jugar, como en los particulares jardines infantiles donde el rigor de la "academia" poco o nada importa.

Este lúdico saltar –a fuerza de platonismo lo vamos a describir– es posible en el amor, una singular relación generadora que, entre memorias, capacidad y realidad, el maestro debe auscultar, a sabiendas de que él debe dejar que el juego se dé en y por el parturiento. Es como dejar soñar, dejar que el muchacho siga sonriendo, quizás consciente, o a lo mejor no. El amor original, que posiblemente creció en la pura casualidad, asumirá el valor de lo infinito en su intensidad y superioridad, casi como un compromiso que se alimenta momento a momento, que no puede más que generar plenitud.

Estaríamos tentados de decir que esto es un mundo de privilegiados, pero ¿no es la educación la búsqueda de esta suerte de generación?, ¿no debería ser una posibilidad para todos y en cada una de las especialidades que nos toca enseñar? Una educación sin individuos, sin singulares irrepetibles, es una irrupción contra nuestra propia capacidad de trascender, es el olvido de nuestro propio ser.

* * *

El *Teeteto*, de alguna manera lo decíamos atrás, tiene como meta la recuperación de los fundamentos de la ciencia –ἐπιστήμη–, nuestra máxima aspiración, y vemos que resulta de un proceder en el interior de nuestra seguridad. Pero volvemos a la insatisfacción y la aporía de los primeros diálogos. Así, Sócrates vuelve a indagar y nos lleva de nuevo a postular su "día siguiente", hemos hecho el esfuerzo por originar una respuesta plena y feliz, pero ha sido insuficiente. No hemos hallado nuestro objetivo. Nuestras propuestas: la experiencia sensible (la física, la alimenticia, la biología, la meteórica; llámese como se quiera), nuestras opiniones ciertas (teorías, certezas, dogmas, fe; tantas más) y aún estas últimas respaldadas por un logos (sistemas, lógica, matemática, y mucho todavía), se muestran insuficientes. Ya ni siquiera estamos seguros de que una opinión pueda ser falsa, aunque lo sospechamos. Pero ahora sabemos qué tenemos que hacer. El maestro ha cumplido, su vida y su muerte tienen un verdadero significado.

Algunos quisieran que nuestro nuevo Sócrates fuera el viejo, que lo pudiésemos incluir en el espíritu inicial, donde la ironía y la docta ignorancia marcaban el paso. Pero ahora se ha perfeccionado el caminar, el *Teeteto* responde a las necesidades del PARMÉNIDES, y abre el camino al *Sofista*, el sendero a una filosofía más arraigada en nuestro lenguaje, donde nuestro custodiado ser se convierte en género de lo existente, universal de nuestra comunicación, idea para nuestra representación.

Y el resultado es muy evidente: Platón se tiene que olvidar de su maestro, quien se ha convertido en un sofista más. Ahora la meta es otra, Sócrates gastó sus últimas fuerzas en mostrarnos su necesidad. La Magna Grecia viene a nuestro encuentro, ahora ella y su Elea vienen a purgar nuestras opiniones, a la expectativa de la verdad[19].

[19] Sócrates volverá a aparecer en el *Filebo* con una fuerza extraordinaria, aunque en realidad los que reconstruyen el camino que Elea parece haber "deconstruido" son los pitagóricos.

Capítulo Quinto

DOS FILOSOFÍAS DESDE LO SINGULAR EN EL PENSAMIENTO ANTIGUO: CÍNICOS Y CIRENAICOS

Si aceptamos presupuestos heideggerianos, el conocimiento posible entre los antiguos bien podría ser una construcción (representación) o una suerte de desocultamiento de lo dado. La fundamentación del mismo, ya sea al inicio del proceso o en la pretensión de justificación al final, por la vía referencialista, parece exigir una consideración de lo singular, esto es, el acercamiento a las cosas individuales en sí. Aunque a la luz de las filosofías platónica y aristotélica, ello parece un sendero de un difícil, si no imposible, tránsito. La tradición ha dejado de lado los intentos de quienes fundamentan su pensamiento desde lo singular, a la vista de los llamados "grandes sistemas". En este capítulo pretendemos recuperar el pensamiento de un par de discípulos de Sócrates (de los llamados *socráticos menores*) que resueltamente hablan a favor de la singularidad como fundamento, y quizás fin, de todo conocimiento posible. Hablamos de dos filósofos bastante dispares entre sí, Antístenes el cínico y Aristipo de Cirene (viven ambos aproximadamente entre los años 435-360 a. C.), ambos padres de grupos filosóficos de singular efecto en períodos posteriores. El cínico representa el extremo singularismo gnoseológico, pues asume la imposibilidad de los universales. El cirenaico proclama una singularización por vía subjetiva, siendo quizás el primer griego en defender un fenomenismo. Ambos pensadores llegan al convencimiento de que son palabras lo que nosotros denominamos *saber*, y *filosofía*, que lo que realmente importa es el quehacer práctico y su fundamentación, cuestión que en el primero es bastante rigorista y en el segundo, diríamos, "libertina", por su hedonismo radical. El atractivo de filósofos con estas características posiblemente aumenta en nuestro mundo contemporáneo, plagado de rupturas y quebrantos epistemológicos y metafísicos.

Los discípulos *menores* de Sócrates no conformaron un grupo unitario, aunque sí llegarían a reunirse luego en comunidades de relativa consistencia[1]. Quizás aquellas características ironía, duda e invitación a la investigación, hacían pensar a la mayor parte de éstos que un sistema filosófico, al cual confiar sus búsquedas y esperanzas, no estaba a la mano, ni lo estaría por mucho tiempo. Basta hacer un recuento de los principales personajes que se señalan entre estos seguidores del hijo del demo de Alópece para tener que reconocer que sus enseñanzas debieron ser muy dispares, o al menos no tendrían la pretensión de fundar una escuela formal[2].

La tradición, a la luz de los textos platónicos y las síntesis o críticas histórico-filosóficas aristotélicas, le atribuye a Sócrates el mérito de ser un indagador de la filosofía moral en vistas a lo universal y lo esencial; pero sus discípulos casi inmediatos (dejamos aparte por supuesto a Platón) no parecieron dar valor a ello, sino lo contrario. Quizás esto hace que no podamos discriminar de ninguna manera en este trabajo los aportes de esos, a pesar de que resultan tradicionalmente los disidentes del socratismo. Ahora volvemos en primera instancia los ojos hacia los cirenaicos, aunque más hacia los cínicos tomando en cuenta especialmente su reconocida importancia en las filosofías desarrolladas en el período helenístico[3].

Los cirenaicos

La particular figura de Aristipo de Cirene posiblemente resulta una especie de insulto para la clásica imagen de Sócrates como maestro. Su irreverente afrenta a los valores, que por lo común se atribuyen a aquél, marcan un tránsito de gran novedad para la filosofía, aunque ese extremismo no permita a los antiguos ver las posibilidades de sus doctrinas y prácticamente se vea relegado por toda la tradición. Con todo, es muy posible que hoy sea toda una tentación su pensamiento.

Aristipo y los suyos nos mueven a una perspectiva completamente distinta sobre lo singular, son los primeros partidarios del fenomenismo:

[1] De manera muy curiosa ZELLER llama a la mayor parte de estos pensadores "socráticos imperfectos", (cf. *Sócrates y los sofistas*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1955) por supuesto a la vista de PLATÓN.

[2] A las tres más importantes escuelas (megárica, cínica y cirenaica) podemos añadir los grupos de filosofía socrática relativamente popular, además de los posibles seguidores de Jenofonte, Esquines, Simias y Cebes.

[3] El grupo megárico, la tercera y última escuela socrática menor, interesa bastante menos para la consideración de lo singular, en la medida en que se rechazan las realidades sensibles en perspectiva a las ideales. Aunque entre ellos resalta un personaje un poco tardío, Estilpón (cf. DIÓGENES LAERCIO II), que llega a la negación de las ideas y de la predicabilidad entre conceptos, sin duda influenciado por el pensamiento cínico.

φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, τῶν δὲ πεποιηκότων τὰ πάθημηδὲν εἶναι καταληπτὸν μηδὲ ἀδιάψευστον (SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Math.* VII 191). [Dicen los cirenaicos que son las afecciones los criterios y solamente ellas son comprendidas (aprehendidas) y alcanzan a ser infalibles, mas ninguna de las cosas que las producen habrá de ser aprehendida ni infalible].

Esto, por supuesto, quiere decir que la derivación de nuestras sensaciones desde los referentes tiene en nosotros mismos, en nuestras particulares capacidades, una mediación que impide una verificación plausible:

οὕτω καὶ ἡμᾶς εὐλογώτατόν ἐστι πλέον τῶν οἰκείων παθῶν μηδὲν λαμβάνειν δύνασθαι (*idem* 193). [Así, en lo que se refiere a nosotros es lo más razonable que no se pueda captar nada más allá de nuestras pasiones].

Las pruebas más simples de ello nos las ofrecen las mutaciones en la percepción de determinados objetos por parte de sujetos en condiciones distintas:

καθὰ γὰρ ὁ μὲν σκοτωθεὶς καὶ ἰκτεριῶν ὠχραντικῶς ὑπὸ πάντων κινεῖται, ὁ δὲ ὀφθαλμιῶν ἐρυθαίνεται (*idem* 192). [De este modo, el enceguecido y que padece ictericia marcha por todo viéndolo amarillo, y el de ojos inflamados enrojecido (ve todo)].

Esto implica, por supuesto, una suerte de relativismo, paralela a la que explica Platón en el *Teeteto*:

Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτὸν ἔν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι (152c 1-3). [La imaginación (la forma en que aparece) y la sensación al respecto de las cosas calientes y las demás de este género son lo mismo. Pues tal como cada uno percibe, así son para cada uno y parecen ser].

Pero en Aristipo nos inclinamos a pensar que la veracidad adquiere un lugar más relevante:

καὶ εἰ μὲν τὰ πάθη φαμὲν εἶναι φαινόμενα, πάντα τὰ φαινόμενα λεκτέον ἀληθῆ καὶ καταληπτά· εἰ δὲ τὰ ποιητικὰ τῶν παθῶν προσαγορεύομεν φαινόμενα, πάντα ἐστὶ τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ πάντα ἀκατάληπτα (*Adv. Math.* VII 194). [Si llamamos fenómenos (apareceres) a las pasiones, se ha de decir que todos ellos son verdaderos y comprensibles, mas si designamos fenómenos a las cosas que producen las pasiones, todos los fenómenos serían falsos e incomprensibles].

Cada pasión se verifica en nosotros. Cada impresión se revela a sí misma, es toda certeza, es la verdad. No hay aquí una pretensión de relativizar para menospreciar veracidades o para ponernos en duda, es que la realidad es así, es nuestra[4].

Como consecuencia de la ausencia de captaciones comunes, ya sea en el nivel de las impresiones o en el de nuestras comprensiones, que obviamente surgen de las otras, tenderíamos al solipsismo. Por eso se hizo necesario postular el lenguaje:

> ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς συγκρίμασιν. λευκὸν μὲν γάρ τι καὶ γλυκὺ καλοῦσι κοινῶς πάντες, κοινὸν δέ τι λευκὸν ἢ γλυκὺ οὐκ ἔχουσιν (*idem* 195-196). [De allí que dicen que no existe un criterio común entre los hombres, mas establecen nombres comunes para las cosas. Pues todos llaman de forma igual a algo blanco así como a algo dulce, aunque no tienen algo blanco o dulce común].

Mas las palabras, a pesar de su común eficiencia, no "verifican" nada, ni siquiera podrían corregirnos: ¿cómo le voy a hacer creer a alguien que sus impresiones son falsas, si no estoy en su lugar ni en su particular temporalidad?

Como resulta evidente, aquí tenemos un singularismo bien definido. La cosa en sí, a la que mejor hemos renunciado y por la que podemos, si no, más bien ilusionarnos con su falaz luminosidad, al punto de errar epistemológicamente considerándola "verdad", no es el singular que pretendemos. Cada percepción, cada impresión, es nuestro objetivo. Nosotros singularizamos. La unidad que falsamente hipostasiamos en la cosa se resuelve en el ahora del πάθος –padecimiento, afección o impresión–. Nuestras impresiones son únicas, irrepetibles, y cada una nos significa saltos epistémicos al borde de la incomprensión, pero su certeza (que es la nuestra en realidad) es tal que nos mueve al reconocimiento constante, aunque sea fugaz. Por ello, hasta el lenguaje empobrece, y más aún, diríamos, el juicio que procede de él.

El hecho de que engendremos los singulares nos lleva constantemente a la búsqueda de las cosas, aquellas que pueden ser para nosotros, al punto de que esas sensaciones se vuelven nuestros propios fines, especialmente si son placenteras:

[4] En el mismo *Teeteto*, en páginas posteriores a la que hemos citado, se refiere un grupo de filósofos κομψότεροι (más sutiles o refinados) que parecen desarrollar una doctrina equivalente a ésta, aunque muy cargada de presupuestos heraclíteos, donde destaca la inestabilidad de lo existente (cf. 156a y siguientes). Podríamos creer que se estaría refiriendo entre otros al mismo Aristipo.

πάντω οὖν τῶν ὄντων τὰ πάθη κριτήριά ἐστι καὶ τέλη, ζῶμέν τε, φασίν, ἑπόμενοι τούτοις, ἐναργείᾳ τε καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες, ἐναργείᾳ μὲν κατὰ τὰ ἄλλα πάθη, εὐδοκήσει δὲ κατὰ τὴν ἡδονήν (*idem* 200). [Las impresiones de todos los seres son criterio y fin, vivimos, dicen, ocupados en ellas, fiándonos de su claridad (evidencia) y consentimiento (aprobación), de su claridad conforme con otras impresiones, de su consentimiento conforme al placer].

Así, de un modo bastante consecuente, Aristipo nos traslada al ámbito que más le interesa, el práctico. El fenomenismo se traduce en hedonismo, la propuesta ética:

Διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη (*idem* 199). [Las impresiones se extienden también a los fines].

El inmediatismo corre paralelo con la búsqueda de lo mejor a la mano, lo gozoso.

Como ningún filósofo lo había establecido tan claro, el cirenaico abre sus ojos conceptuales al hedonismo practicado por el común de las gentes, sin idealización, sin tapujos, sin reglas, sin "moral", aquel que acaso sería el parámetro común en la opulenta y laxa ciudad de Cirene. Aristipo es el vivo ejemplo de un filósofo que hace amistad con el placer carnal, e incluso sus posibles excesos[5]. De esta manera, para la filosofía resulta todo un excéntrico, merecedor de múltiples anécdotas de las que gusta contar Diógenes Laercio[6]. Extravagante como nuestros "ricos y famosos" contemporáneos, que gustan de meretrices vestidas con lujo y oropel, que se acomodan a las circunstancias simulando para ganar el favor de los demás, es quizás el modelo ético –no el político– con el que elabora Platón su personaje Calicles.

Para él, la vida está en perspectiva a las sensaciones y su satisfacción es lo que constituye el placer. Una vida sin esto nos aleja del mayor goce. El fin es el placer singular, y si sumamos cada uno, podríamos hablar tal vez de un sistema adecuado a la felicidad, pero sin privilegios[7]. La εὐδαιμονία –felicidad– no parece razón suficiente para justificar la teleología de lo humano, es más bien la singularidad la llamativa, pues una universalización pervierte nuestro sentido de la vivencia cotidiana.

Aristipo rechaza la distinción bondadosa de los placeres: ninguno va a producir una mayor realización de bien, ninguno puede ser más placentero. Todos y cada uno de ellos

[5] Sobre el hedonismo de Aristipo puede confrontarse el capítulo referido al hedonismo en Grecia y el mundo hebreo.

[6] Cf. II 65 y siguientes.

[7] Cf. D. L. II 87.

son el fin apropiado a nuestra vida, sin distinción de clase o color, y –para escándalo de todos– aquí podemos incluir los que son indecorosos[8].

No obstante, Aristipo sí nos ofrece un paradigma: el placer por excelencia es el corporal, el que no tiene mediaciones problemáticas, como vivencias pasadas o presunciones futuras. Por eso debemos vivir en el presente sin atormentarnos por lo pasado o lo que vendrá.

> Μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν[9]. [Pues dice que sólo lo presente es nuestro].

To παρόν es una plenitud que define el goce real. Lo ficticio, imaginado o soñado, se subordina a la inmediatez, y así lo singular del tiempo es llevado a lo absoluto.

En el goce de tal presencia –οὐσία–, en palabras platónico-aristotélicas, siempre nueva y sublimadora, no hay primacías ni sujeciones, sólo parece necesario sentirse uno con ella, aunque diferenciado para el pleno disfrute. Aquí de una manera radical, quizás como en ningún otro pensamiento, lo singular es efectivamente *lo que es*, el atrevimiento de mi yo de sostenerse aparte es sólo un momento de aquietamiento comprensivo que de ninguna forma acaba con nuestro proceder singularizante.

Los *cínicos*

Hablando de singularistas en la Antigüedad no hay ninguno que tenga su lugar tan seguro como Antístenes, el padre del cinismo, no sólo por las características de su doctrina, cuyos méritos pasaremos a ver, sino también por la gracia de ser un personaje sin trascendencia inmediata, sin valor, despreciable, pobre, andrajoso, maestro de indignos y, en general, un simple perro (ἁπλοκύον), como se autonombraba;[10] un singular en todo el amplio sentido de la palabra (amplitud que por cierto no es mucha).

Según Diógenes Laercio, la producción filosófica de este personaje fue considerable, pues habrían sido conocidos una buena cantidad de tratados suyos, ordenados en diez tomos, con múltiples temáticas; por cierto al menos habría escrito unos cuatro libros sobre el saber y el opinar. Aunque, como es lo normal, todo ello se perdió.

[8] Cf. D. L. II 88.

[9] En Aelian, *Var. Hist.* XIV 6. De Vogel, *Greek Philosophy*. Brill, 1969, pág. 166.

[10] Diógenes. VI, 13.

De sus opiniones ontológicas y epistemológicas conocemos fundamentalmente lo que le atribuye Aristóteles y, a partir de ello, opiniones semejantes que aparecen en Platón sin atribución directa; respecto a estas últimas hay múltiples discusiones que, sin embargo, no quisiéramos recalcar acá[11]. Para efectos prácticos vamos a optar por la clásica interpretación de Zeller del pensamiento del cínico (*op. cit.*), retomada y resumida por Mondolfo[12], ello porque nos es especialmente grata.

> "Αθρει δὴ περισκοπῶν μή τις τῶν ἀμυήτων ἐπακούῃ. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει (*Teeteto* 155e 3-6)[13]. [Mira examinando con cuidado que no esté escuchando alguno de los profanos (no iniciados). Son esos que creen que no existe otra cosa que aquello de lo cual pueden asirse firmemente con las manos, y no admiten en calidad de entidad a las acciones, las producciones y todo lo invisible].

Platón refuerza con tres adjetivos su versión, ellos son ἀντίτυποι (repelentes), σκληροί (penosos, tozudos) y ἀμούσοι (rudos, groseros), calificativos que corresponderían a nuestra imagen del cínico, ciertamente muy determinada por la figura de Diógenes de Sínope[14]. En ese sentido no vemos que sea ninguna exageración endilgarle esta doctrina a estos paradójicos personajes.

Conforme con el texto, podemos decir que estos filósofos, discrepantes del "verdadero socratismo" (de ahí su profano entender), llegan a negar toda elevación cognoscitiva, incluso todo dato no procedente de lo perceptible, pero no porque simplemente nos falle nuestra capacidad cognitiva, sino porque la realidad misma (que Platón determina como substancial o entitativa) no incluye esos posibles datos, relaciones, o cosas por el estilo.

Desde la mala intención de esta descripción, pareciera que los cínicos no darían crédito a las verdades de relación en lo existente, y así negarían sustento a la causalidad misma; en otras palabras, su propuesta sería un escepticismo radical que sólo concede ser y

[11] Sólo como un ejemplo, VALLEJO CAMPOS en la nota 109 de su versión del *Teeteto* (Gredos, 1988) cita una serie de autores (entre ellos, Hicken, Burnyeat, Campbell, McDwell, Rorty, etc.) que están persuadidos de que la doctrina de Antístenes no es un necesario reflejo presente en algunas de las referencias que hace Platón en este diálogo.

[12] En El *pensamiento antiguo* (v. I). Losada, Buenos Aires, 1983.

[13] Usamos la versión publicada por Oxford (establecida por Burnet), 1986.

[14] Este filósofo, que sin lugar a dudas es el abanderado más conocido del cinismo, para el posible período de redacción del *Teeteto* (368-365 a. C.) tendría al menos treinta años, lo cual permite creer que ya estaría muy cerca de Antístenes, quizás conformando una secta más que curiosa ("la secta del perro", como la titula GARCÍA GUAL en su texto sobre estos pensadores, Alianza Editorial, 1983).

conocer a lo singular inmediato. La rudeza de la propuesta tiene como clara consecuencia la invalidez del pensamiento filosófico al modo presocrático e incluso post-socrático.

Todavía en el *Sofista* Platón parece volver a citarlos[15]:

> Οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες... ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι (246a 7-9 y b 1). [Unos arrastran hacia la tierra desde el cielo y lo invisible todas las cosas, tomando con las manos inhábilmente las piedras y el árbol... definiendo como lo mismo cuerpo y entidad].

Lo que es es lo corpóreo, lo a la mano. Aunque este no parece ser un simple materialismo, porque hay una subordinación "a la mano" de los existentes, no habría datos suficientes para fundar un pensamiento seguro sobre eso que existe. La materia en sí, en cuanto οὐσία, no podría más que postularse, ya que no se dejaría apretujar por nuestros sensorios[16].

Eso que tengo al frente, que es lo real (permítaseme usar este lenguaje tan inapropiado a un singularista), es lo único que existe; debemos dejar lo extracorpóreo, o incorpóreo, para fantaseadores o filósofos de las ideas:

> ὦ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ (SIMPL. *In Ar. Categ.* 208.28)[17].
> [¡Oh Platón!, decía, el caballo lo veo, la equinidad no].

Así, descartadas las presunciones de universalidad, sean éstas trascendentes o trascendentales, esto es, entidades extratemporales o categorías de comprensión humana, no nos quedan más que singulares al frente, esta vez no edificados por nuestra captación sino siendo plenamente en sí. En otras palabras, lo *a la mano* se individualiza de por sí y, seguramente, en sí, por eso lo vemos de esta manera, lo sentimos y apretujamos como cosa individualizada.

De esta doctrina la implicación más grave, no obstante, no está en esta simpleza de creer que lo real es singular, cosa que no pocos pensadores, como el mismo Aristóteles,

[15] Es clásica la discusión sobre quiénes son los pensadores a los que se refiere PLATÓN en el pasaje que citamos. Optamos por considerarlo paralelo al que ya citamos; si no es cínico, al menos parece manejarse en un ambiente muy semejante. Cf. En contra GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega* V. Gredos, 1992, nota 266, pág.152.

[16] Esto provoca, por supuesto, dudas sobre la atribución a Antístenes de este pensamiento recordado por Platón, al menos en su redacción (la línea b1, parece evidente, es una clara imposición conceptual de Platón mismo).

[17] Texto griego citado por VOGEL, *Greek Philosophy*. Brill, 1969.

aceptarían (obviamente no sin ciertas reservas). Más bien se encuentra en lo que relata con cierto horror el estagirita:

> διὸ 'Αντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ' ἑνός (*Metafísica* Alpha29, 1024b 32-33)[18]. [Por lo cual Antístenes pensaba tontamente al estimar que nada se puede decir más que con un nombre propio, uno para cada uno].

Todavía la tontería de esta singularización lleva a una consecuencia inaudita:

> ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι (*idem*, líneas 33-34). [De esas cosas resultaba que no era posible contradecirse y en suma no se podría engañar].

Así eliminamos el problema de la verdad, además de los juicios de adecuación del lenguaje y la realidad.

De hecho el pensamiento del cínico parece conllevar un nominalismo bastante radical, en este caso sin que se intente determinar la realidad o los singulares con las mismas palabras, sino equiparando ambas. De este modo quizás mejor se entiende la definición de λόγος que nos legaría Antístenes:

> Λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (D. L. VI 3). [La palabra es la manifestación de lo que era o es].

Mostrar *lo que es*, que es descubrir lo que tengo a mano, es lo que haríamos al hablar. Pero las palabras se mudan cual la realidad. No hay continuidad en ninguno de los dos lados. Heraclíteamente vemos que todo subvierte su entidad y nuestro lenguaje, aunque no es capaz de violentarse a sí mismo, simplemente se muda. Cada cosa singular tendrá su paralela palabra singular, sean repetibles o no.

Esto lleva por supuesto a la culminación de una propuesta radical, el rechazo del lenguaje proposicional. Toda afirmación categorial o predicación tiene el presupuesto de la distinción de elementos, además del uso de géneros, o universales por el estilo, que gratuitamente se le atribuyen a las cosas.

En nuestro lenguaje común, señala Platón en el *Sofista* (251a-b), usamos múltiples nombres para signar a los objetos, aunque éstos sean realmente una sola cosa. Esto ha

[18]Texto griego citado en la edición de Gredos, al cuidado de A. García Yebra, 1990.

llevado a algunos (jóvenes y ancianos que tardíamente se formaron) [τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι (b 5-6)][19] a creer que se juega con ambigüedad en el manejo de la pluralidad y la singularidad:

> εὐθὺς γὰρ ἀντιλαβέσθαι παντὶ πρόχειρον ὡς ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον (b6-c2). [Al punto, para cualquiera es comprensible que respecto de lo que está a la mano es imposible que muchas cosas sean una sola y lo uno muchas, e indudablemente se regocijan al no permitir que se llame bueno al hombre, sino bueno a lo bueno y hombre al hombre].

La predicación, en ese sentido, es un producto nuestro y no de lo ***a la mano***, de manera que resulta inaplicable. No estamos hablando de lo que se puede hacer con el lenguaje, en su nivel, sino en la adecuación que hacemos a lo constatable, a lo singular.

El nombre propio, todavía más, no procede de una definición, esto es, una determinación de la entidad nombrada, puesto que tal aprehensión es imposible:

> οἱ 'Αντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν... ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται καὶ διδάξαι... τί μέν ἐστιν οὔ (ARISTOTELES., *Metaf.* H3, 1043b 24-27). [Los seguidores de Antístenes y los indoctos de ese calibre problematizan (diciendo) que no es posible definir el qué es (pues la definición es un largo parloteo); es posible enseñar cómo es que algo es, pero no qué es].

Esto abre la posibilidad de la presunción de entidad por vía analógica. Una cosa es determinada por un modo de manifestar su ser, y por supuesto no sería un último modo que pueda reflejar la tal sustancia; yo podría decir que el agua es como una corriente espesa y transparente, pero no sabría cómo decir exactamente qué es ella, dada la multiplicidad de singulares que "atrapamos". Obviamente cuando me encuentro con un objeto que tiene componentes muy bien "definidos", como los colores en una bandera, entonces

[19] PLATÓN realmente molesto con este pensamiento ataca a su o sus autores:

> (ἐντυγχάνεις) ἐνίοτε πρεσβυτέροις ἀνθρώποις, καὶ ὑπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως τὰ τοιαῦτα τεθαυμακόσι, καὶ δή τι καὶ πάσσοφον οἰομένοις τοῦτο αὐτὸ ἀνηυρηκέναι (251c3-6). [(Te encuentras) algunas veces con hombres muy mayores, que se admiran de tales cosas por la pobreza de su fortuna en inteligencia, creyendo haber encontrado que eso mismo es algo muy sabio].

yo puedo hacer una suerte de definición que simplemente uniría esas partes: banda roja, dos bandas azules y dos bandas blancas, etc.; en otras palabras, se haría una simple enumeración[20], Aun así, no estamos en capacidad de llegar a la definición de cada parte; allí da cierto crédito Aristóteles a los cínicos, pues parece necio querer incluso llegar a definir elementos fundantes[21].

La razón de negar comprensión o captación de la entidad o sustancia está en la multiplicidad de singularizaciones que produce. A menos, por supuesto, que lo que pretendamos es una determinación dogmática o probable, en cuyo caso su verosimilitud parece más un subterfugio que una verdadera respuesta.

En este nominalismo cada palabra debe decir la verdad[22], porque debe corresponder a los singulares designados. Y aunque resulta toda una tentación seguir el juego de nuestro lenguaje, que incluye el manejo proposicional, y más aún trasladarlo a la realidad para determinarla o comprenderla, no sería consecuente con un singularismo suficientemente radical.

Sin embargo, por lo que aparece en las referencias vistas de Platón (*Teeteto* 202b-c) y Aristóteles (*Metafísica* H 3), Antístenes podría haber aceptado una suerte de definición de compuestos, en la que los elementos primarios, que serían los indefinibles, serían enumerados o relacionados. El problema obvio aquí estaría en los motivos de interconexión, pues pareciera funcionar solamente la yuxtaposición, pero la mayor parte de los compuestos no son mezclados así. El verde de una hoja no es fácilmente separable de los otros componentes, incluso podría hablarse de una suerte de relación intrínseca, lo cual es obviamente incomprensible; y si como este ejemplo serían la mayoría de los compuestos, tamaña dificultad tendríamos en aceptar este tipo de definición.

Aunque a los cínicos no les importase ser plenamente consecuentes, porque no se regirían por universos lógicos ni de sentido, creemos que no habrían optado por el establecimiento de definiciones. Su lenguaje debía ser meramente descriptivo, muy semejante al que tendría el Adán bíblico a disposición. Así, dada la realidad, nosotros la nominamos y

[20] El ejemplo tiene un defecto muy grande y es el uso de un sustantivo constante, banda, incluso con una categorización cualitativa. Quizás habría que inventar nombres únicos y propios para cada cosa en la bandera.

[21] Una palabra tiene significación, pero no cada una de sus partes, o al menos no al respecto del posible significado de la misma. En analogía dice Platón en el *Teeteto*:

> νῦν δὲ ἀδύνατον εἶναι ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ·... οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ· (202 a8-b1 y b5-6) [En cambio es imposible que cualquiera de los primeros (elementos) se exprese con un discurso racional... así los elementos resultan inexplicables e incognoscibles, aunque sí sean perceptibles].

[22] Cf. Proclo, *in Crat.*, 37.

quizás jugamos con esta nominación, aunque no llegamos a decir que sea "buena" o algo por el estilo, porque esto sería aplicar un lenguaje inapropiado desde nuestra sencillez; después del nombre lo demás parece una ostentación de nuestra parte.

Esta indisposición al lenguaje proposicional, y en consecuencia a cualquier desarrollo teorético, rompe con la investigación filosófica en general, no sólo porque no es eficiente para reflejar lo existente, sino también porque no nos es funcional, cuando realmente lo que nos interesa es nuestra singular vivencialidad.

No sin cierta razón, decía Zeller, a propósito de eso, que ellos "para determinar lo que es natural para el hombre... no les parecía que se necesitaran investigaciones más profundas, sino que todo cuanto el hombre necesite saber, puede decírselo –así creen ellos– el sentido común, y todo lo demás son sutilezas inútiles"[23].

Esto parece ser apropiado al sentir del cinismo; aunque no hemos encontrado ningún texto en que se hable de este "sentido común", al contrario, si por sus actos los podemos entender, su ruptura con "lo común" es el signo más radical. Del hecho que sean poco aficionados a la erudición o crasamente se nieguen a optar por el pensamiento, no se sigue que respetasen las simples imaginaciones o "portentosas erudiciones" del ciudadano simple. Lo que sí resulta significativo es que optan por el individuo, a quien incluso se entregan con filantrópica actitud.

La ruptura con la universalidad[24] no es, como en otras épocas, la respuesta de los desposeídos o de los olvidados, pero sí desemboca en la exaltación de su valor. Esta exaltación del individuo particular, con una radicalidad sin precedentes, va a calar hondo en el pensamiento post-aristotélico, cuando se habrían de aclarar aún más los nublados del día, cuando la ya devaluada Atenas obtendría la certidumbre de su fin como instancia aglutinadora de poder, como paradigma de sociedad política.

Todavía nos falta señalar el aspecto fundamental de esta filosofía, la cuestión ética, de la que parece suficiente una mirada general[25]. La gnoseología y ontología cínicas, con toda su radicalidad, se presentan como un preámbulo a la cuestión de la moral, fin del desarrollo del pensamiento; aunque aquí tenemos una conclusión completamente distinta a la

[23] *Op. cit.*, p. 202.

[24] "La abstracta universalidad de la conciencia" le llama Zeller, pág. 215.

[25] La fuente principalísima de las líneas siguientes es la obra de DIÓGENES LAERCIO (VI). No hemos querido hacer una distinción importante entre lo que Antístenes y Diógenes de Sínope sostendrían en este campo, bajo la consigna que los alcances del segundo, que son las más conocidas e interesantes, parecen clara consecuencia de lo que habría aprendido con su maestro.

cirenaica. Los hombres estamos llamados a entregarnos de lleno a la virtud, a contemplar la bondad absoluta de la naturaleza y asimilarnos a ella, como un animal manso de frente la posesión absoluta de un amo superior. Habremos de vivir en el goce de la plena libertad, alejados de la molicie y placeres que nos ofrece la ciudad, rompiendo radicalmente con sus convenciones sociales, respuestas efímeras embaucadoras de los más que hacen olvidar a los menos. Así, llevaremos la vida de un pordiosero que goza de su pobreza e indignidad, que no se ve afectado por complejos de grandeza o exaltaciones racionales, que rompe con pudores y pretensiones morales de tradiciones históricas que han llevado a Atenas al precipicio, con la consigna de una nueva ética, de nuevos valores, de la potenciación de una nueva humanidad con hombres sabios, autárquicos, aquellos que alcanzan el poder de estar en compañía de sí mismos, asimilándose a los dioses.

Los "perros" saben, como ya se expresaba Anaxágoras, que su hogar es el mundo, no su ciudad, que las convenciones desdibujan la virtud, irrumpen contra el verdadero dueño del poder moral, el individuo particular, no todos y cada uno, sino los singulares, los que no pasan de ser mascotas de la naturaleza pero en plenitud de libertad y apatía[26].

[26] Preferimos abstenernos de describir las famosas excentricidades cínicas en respuesta a los artificios y convenciones sociales, no por pudor, sino porque sólo ejemplifican la singularidad de uno o dos cínicos y no la de los más (el criterio de universalidad todavía nos domina).

Capítulo Sexto

LOS TRABAJOS CIENTÍFICOS DE ARQUITAS DE TARENTO[1]

En el proceso histórico del pitagorismo nunca faltó la dualidad ciencia-religión. Ambos elementos se matizaban y entretejían con resultados positivos y eficaces para el movimiento mismo[2]. Sin embargo, no se presenta una equivalencia en el desarrollo de ambos elementos. En la mayoría de las ocasiones se enfatizaba en ciencia. En la época de Arquitas, posiblemente lo religioso no prevalecía de la misma manera, quizás no porque no se tratara de revivir, sino porque Pitágoras, el maestro de memoria, saber y actos prodigiosos, no podía influir tanto a casi un siglo de su muerte. De ahí que podamos considerar que personajes pitagóricos como Arquitas y Filolao no son tanto líderes religiosos como filósofos y científicos, y a pesar de ser personalidades de una mística atrayente, no llegarían a tener el mismo atractivo espiritual del viejo sabio de Samos.

En efecto, se marcará una diferencia fundamental entre las dos principales generaciones del pitagorismo, siendo la segunda el fruto de una evolución importante del movimiento. Así, la comunidad tarentina, a pesar de mantener ciertas rigurosidades, no tendrá las características religiosas del grupo establecido en Crotona por el propio Pitágoras, sino, más bien, constituirá una especie de comunidad científico-filosófica, cuyas principales conquistas serán atribuidas a la figura de Arquitas.

[1] Filósofo pitagórico contemporáneo y amigo de PLATÓN (no hay datos sobre su nacimiento y muerte, pero se sabe que vivió entre el siglo V a. C. y el IV), de una personalidad sobresaliente tanto filosófica como políticamente, fue sin duda el pitagórico con más éxito en el poder (fue llamado a ser estratega –jefe militar (no fue nunca derrotado en batalla) y social– de su natal Tarento, ciudad de la Magna Grecia, en siete ocasiones, cuando sólo era posible una según la ley tarentina). Sus fragmentos y los testimonios que se conocen sobre él están recogidos por DIELS y KRANZ en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, apartado 47.

[2] Utilizamos el vocablo "movimiento" para hablar del pitagorismo en general sobre todo para no dejar la idea de escuela, que tal vez se pueda plasmar propiamente en grupos filosóficos del siglo IV a. C. y sin duda en el siglo siguiente.

La ciencia que nos entrega este pitagorismo no se puede considerar fuera del proceso griego. Problemas como el de la duplicación del cubo, que veremos aquí, no se entienden sin conocer los planteamientos de matemáticos anteriores. Por eso, Arquitas no es sino un elemento en el engranaje de la ciencia griega, siendo sin duda el primer matemático pitagórico en estricto sentido.

Los aportes del tarentino se dieron en distintos niveles y tuvieron una importancia relativamente grande, sin que se le llegara a reconocer como el máximo exponente de una u otra rama, quizás porque penetra en casi todos los campos del saber de su época: desde la geometría hasta la música, pasando por la aritmética, la mecánica y la astronomía.

En estos apartados no podemos considerar plenamente los logros del tarentino a la ciencia helénica, tan sólo nos asomamos con alguna atención a éstos, para ofrecer al menos una muestra de lo que puede despertar más interés.

Logística pitagórica

Arquitas, en un texto citado por Porfirio (*In Ptolem. Harm*), nos presenta un enlistado de los saberes desarrollados hasta su época, que sirve para enfrentarnos al panorama científico del siglo IV, el que apenas estaba inaugurando los grandes desarrollos en lo que podríamos denominar anacrónicamente "ciencia positiva" griega.

Juan D. García Bacca menciona este texto[3] con el subtítulo de "quadrivio pitagórico", pues en efecto destaca la importancia histórica de las cuatro disciplinas básicas del pitagorismo –aritmética, geometría, astronomía y música–; pese a ello el texto añade la esférica, lo cual nos lleva a pensar que quizás sea más apropiado el nombre de "logística", utilizado por José A. García Junceda[4], por cuanto las ciencias todas remiten en algún sentido a los números. Este término de *logística*, que es usado en las *Diatribas* de Arquitas[5], casi se podría hacer equivaler al cálculo lógico, pero esencialmente nos remite a las condiciones fundamentales del número. Para el pitagórico, τὰ μαθήματα –los conocimientos– no es un conjunto de ciencias dispersas, sino el grupo de ciencias matemáticas, en el que el número es el instrumento lógico que hace posible investigar desde la esencia de las cosas hasta sus relaciones y potencias, porque, como señala el mismo García J., "el número era el principio formal del Cosmos, cobraba sentido el estudio de sus relaciones en los as-

[3] JUAN D. GARCÍA B., *Textos clásicos para la historia de la ciencia*. México, UNAM, 1963, págs. 15-16.

[4] JOSÉ A. GARCÍA J., "El pitagorismo antiguo", conclusión. En: *Estudios filosóficos*, v. 18, n. 47, 1969, pág. 83.

[5] Fragmento 4, citado por Estobeo, I pr. 4.

pectos particulares y concretos de la realidad"[6]. Por medio del número, las ciencias no sólo discurrían alrededor de totalidades, sino también sobre los distintos detalles de cada una.

El primer fragmento que de Arquitas se conserva, en efecto, comienza diciendo:

> καλῶς μοι δοκοῦντι τοὶ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτοῦς, οἷά ἐντι, περὶ ἑκάστων φρονέειν[7]. (Para mí piensan convenientemente éstos al distinguir entre las ciencias, nada extraño es en verdad tener entendimiento, como es posible, de cada una de ellas).

El tarentino quiere señalar la importancia de las ciencias que se han desarrollado hasta su momento. Sentirse heredero de una tradición es significativo para quien pretenda desde esta filosofía construir conocimiento. Recordemos que un pitagórico en primer lugar procuraría recopilar todo conocimiento posible —la censura de Heráclito (frags. 40 y 129, por ejemplo) es muy aclaradora, aunque sea en sentido negativo—, para luego encauzarlo apropiadamente. La "polimatía" —los muchos saberes— no constituye nada malo, pues no niega la preponderancia de la inteligencia[8], al contrario los distintos conocimientos se pueden sobrellevar con sabiduría —φρονέειν—.

Así, la especialización de los saberes no es en absoluto negativa:

> περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὅλων φύσιος καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀψεῖσθαι[9]. (Pues habiendo juzgado convenientemente sobre la totalidad de la física, pensaban también ocuparse bien, como es posible, de cada detalle de todo).

Si consideramos las características que se conocen de la antigua Academia, constituida después del primer viaje de Platón a la Magna Grecia (387 a. C.), podremos encontrar una suerte de aplicación no sólo de las características religiosas pitagóricas que según se dice intentó plasmar el ateniense en su casa de estudios[10], sino también de las condiciones disciplinarias

[6] *Ibidem*.

[7] D-K 47B, I, 12-14. Uno de los argumentos típicamente fuertes para defender la veracidad de la atribución de este fragmento al pensador pitagórico es el uso del dialecto dórico (ejemplos: δοκοῦντι en vez de δοκοῦσι y ἐντι en lugar de ἐστί). Los textos de Filolao que recogen Diels y Kranz también están en este dialecto, pero se duda muchísimo más su autenticidad, en especial por la forma bastante simple en que están escritos.

[8] Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει (La multitud de saberes no enseña a tener inteligencia), reza el fragmento 40 de HERÁCLITO.

[9] D-K 47B I, 14-16.

[10] La religiosidad que se introduce en el *Menón* (81a) es sin duda novedosa en la obra del ateniense y presagia los diálogos medios, *Fedón* y *Fedro*, que recogerán las tesis más significativas a propósito de la inmortalidad del alma, que se atribuye al pitagorismo –no con exclusividad–. Por ello se dice que este texto fue escrito muy posiblemente después de esa primera visita al occidente griego.

epistémicas que estos pitagóricos aplicarían. Una perspectiva de totalidad es fundante, pero no puede negar en absoluto el discernimiento erudito de cada parcela de la realidad.

Los antiguos, afirma Arquitas personalizando su posición:

> περί τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρων ταχυτᾶτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἁμῖν σαφῆ διάγνωσιν καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ σφαιρικᾶς καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικᾶς (B1, 16-19). (Me transmitieron el discernimiento de las cosas verdaderas, sobre la rapidez de los astros, su salida y su puesta, además sobre la geometría, los números, la ciencia de los cuerpos celestes y no menos sobre la música).

Se llama *esférica* a la ciencia de los cuerpos celestes, en cuanto que se trata la descripción de los astros mismos y no necesariamente su ordenamiento, cuestión que correspondería a la astronomía y que aquí aparece diferenciada. Cada una de éstas se presenta como ciencia matemática. La misma música se trabaja con cálculos exactos y proporciones bien formadas. Por eso dice el texto inmediatamente:

> ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἦμεν ἀδελφεά· περὶ γὰρ ἀδελφεὰ τὰ τῶ ὄντος πρώτιστα δύο εἴδεα τὰν ἀναστροφὰν ἔχει (20-21). (Piensan que esas mismas ciencias son hermanas. Pues las dos formas primarias de ser tienen una conducta hermanada).

No está aclarado aquí cuáles sería tales τὰ τῶ ὄντος πρώτιστα δύο εἴδεα. Por los antecedentes podríamos creer que se trata de la mónada y la díada, lo cual tendería a llevarnos a consideraciones más bien de orden metafísico. En su lugar parece conveniente seguir el criterio de María Timpanaro Cardini[11], para quien está en Jámblico (*Nicom.*, p. 6, 26 y siguientes) la elucidación. Según el neoplatónico las dos formas primarias del ser son τὸ ποσόν (la cantidad) y τὸ πηλίκον (la dimensión). La aritmética considera τὸ ποσόν καθ' ἑαυτό (la cantidad con relación a sí misma). La música, en cambio, considera τὸ ποσόν πρός τι (la cantidad con relación a algo), refiriéndose casi sin duda a los intervalos. La geometría, la esférica y la astronomía, por su parte, consideran τὸ πηλίκον, diversamente: las primeras lo analizan en reposo, la segunda en movimiento. El reposo supondría la noción de relación consigo mismo, en tanto que el movimiento es lo medido en referencia a otros[12].

[11] *Pitagorici: Testimonianze e Frammenti*. V. II. Firenze, "La nuova Italia", Editrice, 1969, pág. 362.

[12] Podría considerarse a la esférica dentro de la astronomía, pero por estas distinciones la cuestión se dificulta.

Arquitas en sus *Diatribas* presenta una importante separación de la logística respecto a las ciencias fundamentales. A ella la convierte en el saber superior, casi una suerte de metaciencia, por cuanto se ocupa de cosas a las que las otras no pueden llegar. Se podría sostener que se ocupa de los principios epistemológicos, constituyendo el centro de saber científico o el presupuesto fundamental de éste. En palabras de García Junceda, "la logística, ajena por principio de todo matiz práctico, constituyó la ciencia de las ciencias, el saber primario y fundamental sobre el cual ha de asentarse cualquier otro saber"[13].

El objeto de la logística es ὁ λόγος, la expresión numérica relativa, como nos señala este mismo autor[14]. Por ello, el "logos" es proporción, en cuanto concepto relacional de tipo matemático. Nos remitimos a una "razón" que explica la realidad, una realidad analógica, proporcional, cuyas relaciones son en primer lugar numéricas.

Podríamos conjeturar que Arquitas nos está presentando un pequeño esbozo de lo que constituirán los *Segundos analíticos* de Aristóteles, en la búsqueda de una suerte de lógica de la ciencia. Aunque evidentemente, el Estagirita no pone la primacía en la matemática, pues estaba quizás harto de sus discusiones contra el pitagorismo al interior de la Academia.

Generar una disciplina fundante del quehacer científico que sea especializada, pero que no se confunda con la aritmética o la geometría, es sin duda una perspectiva que abre un horizonte filosófico que sólo parece justificarse en este siglo IV a. C.

Principios epistemológicos

Las ciencias en primera instancia tratan del número, entendido como un λόγος que permite expresar las relaciones que encontramos en la realidad perceptible. Las condiciones del conocimiento de lo numérico, no obstante, no están claramente determinadas, pues podríamos perfectamente partir de presupuestos religiosos básicos, como los tenía el grupo pitagórico, y con ello volver el trabajo científico una suerte de repetición dogmática de aquellos contenidos que la tradición había heredado.

El pasado del pitagorismo no era suficientemente alentador, dado que los grupos que habían logrado sobrevivir a la muerte de Pitágoras apenas lograban sumar cuotas de aclaración de lo enunciado por el maestro del movimiento. Un pensador tan importante como

[13] *Op.cit.* pág. 84.

[14] *Ibid.* pág. 85.

Filolao, de quien, según las típicas anécdotas de Diógenes Laercio, Platón habría podido conseguir unos ejemplares de textos, no parece ofrecer novedad sustantiva respecto de lo que solemos atribuir a los primeros[15].

Arquitas, por su parte, nos ofrece un programa epistemológico que podríamos considerar elemental, pero que por lo común no lo atribuiríamos a un pitagórico:

> δεῖ γὰρ ἢ μαθόντα παρ' ἄλλω ἢ αὐτὸν ἐξευρόντα, ὧν ἀνεπιστάμων ἦσθα, ἐπιστάμονα γενέσθαι. τὸ μὲν ὦν μαθὲν παρ' ἄλλω καὶ ἀλλοτρίαι, τὸ δὲ ἐξευρὲν δι' αὔταυτον καὶ ἰδίαι· ἐξευρεῖν δὲ μὴ ζατοῦντα ἄπορον καὶ σπάνιον, ζατοῦντα δὲ εὔπορον καὶ ῥάιδιον, μὴ ἐπιστάμενον δὲ ζητεῖν ἀδύνατον[16]. (Es necesario, pues, que ya sea el aprender de otros o el mismo descubrir, de los que eras desconocedor, hayan llegado a ser medios de conocimiento. Por consiguiente, no sólo se aprende de otros y por extraños, sino también se descubre por sí mismo y privadamente. Descubrir sin haber investigado es difícil y raro, habiéndolo hecho es accesible y fácil, investigar sin haber entendido es imposible).

Es evidente la apología frente a los ataques de muchos filósofos: recordemos que el pitagórico sería el prototipo de un "bicéfalo" antiparmenídeo, a más de un desconocedor del criterio filosófico heraclíteo. Ciertamente en el pluralismo ya se había entendido que había en esta tradición algo más que meros misterios teológicos e intereses políticos: Empédocles había incluido doctrinas pitagóricas en especial en *Las purificaciones*, el atomismo habría comprendido el ser parmenídeo con el carácter del número pitagórico y por eso lo había multiplicado infinitamente. Pero el movimiento pitagórico seguía constituyendo "clubes" (συνεδρία)[17] privados de amigos sólo al interno. El posible hecho de la debilidad doctrinal les hacía volverla oscura e inexplicable ante la mirada de la escéptica intelectualidad del siglo de Pericles. Por el contrario, Arquitas advierte la necesidad de volverse hacia los nuevos datos que se van suscitando: no sólo hemos de recoger en nuestra tradición, por demás oscura y oral, sino también en los aportes de las nuevas generaciones filosóficas.

Pero no se trata de un eclecticismo al estilo empedocleano, pues el pitagórico recopila para enriquecer su doctrina y para sostenerla con mayor firmeza. Más bien encontramos

[15] Esta afirmación es objetable por varias razones, al menos a partir de la consideración de los testimonios que nos traslada la tradición (en especial por los aportes a la tradición astronómica), pero nos basamos en los fragmentos que de este filósofo recopila. No obstante, siempre vale recordar el juicio que nos ofrecen KIRK, RAVEN y SCHOFIELD (*Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987): "Filolao procura a la doctrina pitagórica lo que buscábamos y no encontramos en nuestro capítulo sobre la enseñanza de Pitágoras: razonamiento filosófico... Presenta el pitagorismo con un ropaje completamente presocrático, revestido de una panoplia de conceptos típicamente filosóficos, como naturaleza, cosmos, ser, principio, etc." (págs. 462-3).

[16] Fragmento 3, 5-10 (Estobeo, FL. IV 1, 139).

[17] Cf. KIRK y otros, *op. cit.*, pág. 331.

un llamado a la investigación (ζητεῖν) —que él mismo realiza en muy distintos campos: música, acústica, matemática, mecánica, e incluso biología[18]— que debe gozar de los ideales de racionalidad que se han venido enarbolando entre los filósofos precedentes:

> στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὔξησεν λογισμὸς εὑρεθείς (Frag. 3, 11-12). (Un principio racional encontrado apaciguó la disensión y acrecentó la concordia).

Este λογισμός casi sin lugar a dudas lo constituye una perspectiva numérica, pero mejor aún la concordancia analógica, que media la mayor parte del trabajo del mismo Arquitas[19].

Las medias proporcionales

Entre las ciencias que desarrollaron los pitagóricos sobresale la música, fundamentalmente en sus aspectos teórico-ideológicos. Aquí Arquitas siguió la línea de los temas que había determinado posiblemente Pitágoras, que son recogidos también en los fragmentos de Filolao. En general, el movimiento filosófico se había dedicado a la sustentación numérica de los intervalos musicales, después de proclamar la pureza de las consonancias fundamentales. Un modelo de explicación muy importante fueron precisamente las medias proporcionales (αἱ μεσότητες), elementos de comprensión que se aplican en especial a la música, pero que tienen posibles aplicaciones en los diversos niveles del conocimiento. Contamos a ese propósito con un fragmento de Arquitas que según parece estaría en un tratado sobre la música –Περὶ μουσικῆς–:

> μέσαι δέ ἐντι τρῖς τᾶι μουσικᾶι, μία μὲν ἀριθμητικά, δευτέρα δὲ ἁ γεωμετρικά, τρίτα δ' ὑπεναντία, ἂν καλέοντι ἁρμονικάν[20]. (Las medias [proporcionales] en música son tres: la primera, la aritmética, la segunda, la geométrica y la tercera, la subcontraria, que llaman harmónica).

Estas proporciones son esquemas aplicados a los intervalos musicales más consonánticos —cuarta, quinta y octava—[21], Mas eso no les quita importancia alguna, pues, como dice

[18] Cf. Aristóteles, *Problemata*. 16, 9. 915 a 25.

[19] Cf. Fallas, Luis Alberto, "La analogía pitagórica: un estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v. XXX, n° 73 extraordinario, diciembre 1992, capítulo IV.

[20] Frag. 2, 5-7 (Porf. *In Ptol. Harm.* pag 92).

[21] Conforme con Porfirio (*Ibídem*), muchos otros antiguos habrían reportado estas medias, aunque en ningún otro texto aparecen de manera tan clara.

García Junceda, "para un pitagórico, la música es mucho más que una producción artística, también, y en otro sentido, mucho menos; la música es una dimensión de la naturaleza, un elemento en la concepción"[22]. Es la disciplina modelo para la comprensión de la estructura de la naturaleza, y en consecuencia, de nosotros mismos, que somos su expresión. Por ello, el fragmento en principio remite a una conceptualización técnica, pero más allá aun hace patentes los principios fundamentales para el conocimiento y la intelección de todas las cosas.

La primera de ellas es descrita así:

> ἀριθμητικὰ μέν, ὄκκα ἔωντι τρεῖς ὅροι κατὰ τὰν τοίαν ὑπεροχὰν ἀνὰ λόγον· ὧι πρᾶτος δευτέρου ὑπερέχει, τούτωι δεύτερος τρίτου ὑπερέχει[23]. (Se presenta la aritmética, por una parte, cuando los términos sean tres según proporción en estos intervalos: en lo que el primero supera al segundo, el segundo supera al tercero).

En ésta se toma en cuenta la cantidad numérica de las distancias entre tres elementos o términos para establecer la analogía (ἀνὰ λόγον); es decir, se plantea una proporción de igualdad numérica en cualesquiera intervalos dados para obtener un punto medio fijo que explique la relación entre dos extremos (ὅροι). Para dar un ejemplo sencillo podemos citar los números 12 y 6, que podemos asumir como los extremos, entre los cuales la media aritmética sería 9 [12:9::9:6]. Lo mismo podríamos aplicar a todo intervalo posible, en la medida en que los números se aplican a toda realidad comprensible. Es importante considerar que

> καὶ ἐν ταύται τᾶι ἀναλογίαι συμπίπτει ἦιμεν τὸ τῶν μειζόνων ὅρων διάστημα μεῖον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μεῖζον[24]. (En esa analogía se encuentra que el intervalo de los términos mayores es menor y que el de los menores es mayor).

Podríamos, por ello, asumir que el orden aritmético no se aplica a lo que podríamos denominar una "proporción justa", en la medida en que las condiciones de los extremos no son tenidas en cuenta, sino tan sólo la escala matemática, que deberíamos suponer que está propuesta convencionalmente, y que para el ejemplo citado son cardinales muy simples, pero podrían utilizarse cualesquiera otras condiciones de ordenamiento.

[22] JOSÉ. A. GARCÍA JUNCEDA, *De la mística del número al rigor de la idea*. Madrid, Fragua, 1975, pág. 224.

[23] Frag. 2, 7-9.

[24] 2, 9-11.

La segunda media es una especie de modelo de perfección de relaciones:

> ἁ γεωμετρικὰ δέ, ὅκκα ἔωντι οἷος ὁ πρᾶτος ποτὶ τὸν δεύτερον, καὶ ὁ δεύτερος ποτὶ τὸν τρίτον. τούτων δ' οἱ μείζονες ἴσον ποιοῦνται τὸ διάστημα καὶ οἱ μείους.[25] (Se da la geométrica cuando sean iguales (el intervalo) del primer término al segundo y del segundo al tercero, de esos los más grandes y los más pequeños adoptan el intervalo en forma idéntica).

La igualdad aquí ya no depende de escalas ajenas a los elementos relacionados, sino que se establece bajo las condiciones de cada extremo con el medio, de manera que este último se adecúe a cada uno sin mella del otro. Esta es quizás la media por excelencia, la más perfecta. Por eso lo más complicado, que es el encontrar intervalos idénticos, en ésta se da plenamente. Si aplicamos números simples podemos verlo con claridad: 12 es a 6 como 6 a 3; en este caso tenemos una duplicación adecuada y simple. Los extremos se ajustan, se encuentran con el 6, de manera que casi se igualan.

La tercera y última proporción es bastante más compleja:

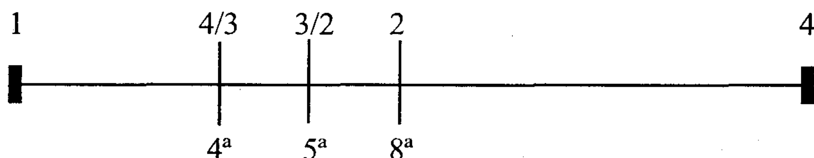
> ἁ δ' ὑπεναντία, ἃν καλοῦμεν ἁρμονικάν, ὅκκα ἔωντι τοῖοι· ᾧι ὁ ρᾶτος ὅρος ὑπερέχει τοῦ δευτέρου αὐταύτου μέρει, τούτωι ὁ μέσος τοῦ τρίτου ὑπερέχει τοῦ τρίτου μέρει. γίνεται δ' ἐν ταύται τᾶι ἀναλογίαι τὸ τῶν μειζόνων ὅρων διάστημα μεῖζον, τὸ δὲ τῶν μειόνων μεῖον[26]. (Se da la subcontraria, que llamamos harmónica, cuando sea tal que en la parte del mismo en que el primer término supera al segundo, en esa misma parte del tercero, el medio supera al tercero. Llega a ser mayor en esa misma analogía el intervalo de términos mayores y, por su parte, menor el de términos menores).

Si hablábamos de injusticia y desproporción en la primera, aquí esa parece más patente. Sin embargo, más bien se hace una suerte de medición de las condiciones específicas de los extremos, con una escala relativa a las partes, de manera que esa permita el establecimiento del punto central. Tal vez esto suene un poco oscuro, por eso volvamos a los números: 12 es a 8 como 8 es a 6. En este caso optamos por dividir en partes cada extremo: en un tercio de 12 (4) es mayor el mismo 12 que el 8, y el 8 supera en un tercio de 6 (2) a este número. Los números mayores van a tener intervalos mayores siempre.

[25] 2, 11-14.

[26] 2, 14-19.

Todo esto, que tal vez resulte poco atractivo ante la primera mirada, es aplicado al monocordio de manera muy simple: la cuerda sostenida en la mitad exacta al ser pulsada va a producir una octava, que es el intervalo más perfecto e ideal que se pueda encontrar. Éste corresponde a la media geométrica. Si en cambio la sostenemos en un tercio de ella, alcanzaremos una quinta. Si, finalmente, la sostenemos en un cuarto de la cuerda, al pulsarla sonará una cuarta. En este esquema se puede ver con cierta claridad:



Los intervalos descritos son los más simples de la música, los que habrían de preferir los pitagóricos sin duda, y los que curiosamente siguen reinando en el gusto de nuestro Occidente. Pero, lo que debemos tener presente siempre es que aquí se intenta establecer una pauta de comprensión de todas las relaciones ontológicas. De alguna manera esta serie de proporciones analógicas explican cómo encontrar sentido en la diferencia.

García Junceda atribuye con cierta osadía a Arquitas el descubrimiento de la analogía precisamente en este lúcido fragmento, dice este estudioso: "El conjunto de unidades, el número, permite ser captado en una razón, en un λόγος; y en este sentido la razón es un modo de relación primaria entre dos conjuntos de unidades. Mas esta relación es pobre, no permite una concepción global, de aquí que el descubrimiento de la analogía permita, con su universalización, dar una concepción universal del mundo del λόγος"[27].

Hay que reconocer que ya se conocían antecedentes de estas proporciones. Según Abel Rey, "algunas progresiones aritméticas y geométricas son estudiadas en el Rhind y un ejemplo de cada una se encuentra en una antigua tablilla caldea a los crecientes diarios de la parte iluminada de la luna entre novilunio y el plenilunio"[28]. Pero la claridad y la exactitud del texto del pitagórico sin duda lo hacen fuente más segura.

Como luego se verá, Platón aplicó estas doctrinas en su constitución del alma del mundo, convirtiendo el universo en la hermosa expresión de la música celestial[29]. Mas el ateniense no se quedó allí, pues las consideró como elementos dilucidadores incluso para la política:

[27] *Op. cit.*, pág. 224-225.

[28] *La ciencia en la Antigüedad: La juventud de la ciencia griega.* México, UTEHA, 1961, pág. 215.

[29] Cf. capítulo "Hacia una estética de lo singular en el pensamiento de PLATÓN".

δυοῖν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαιν, ὁμωνύμοιν μέν, ἔργῳ δε ἐναντίαιν, τὴν μὲν ἑτέραν εἰς τὰς τιμὰς πᾶσα πόλις ἱκανὴ παραγαγεῖν καὶ πᾶς νομοθέτης, τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ... τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥᾴδιον παντὶ ἰδεῖν[30]. (Hay dos clases de igualdades... una que toda ciudad y todo legislador es capaz de imponer para sus menciones honoríficas, que iguala según la medida, el peso y el número... la otra es la igualdad más verdadera y mejor, mas no se manifiesta siempre con facilidad).

La primera igualdad, que hemos enjuiciado nosotros mismos como injusta, es precisamente la numérica, la geométrica es la superior. Muchas razones da Platón para hacernos ver esto en lo subsiguiente de sus *Leyes*[31].

El *problema de la duplicación del cubo*

En la mayoría de las referencias sobre Arquitas que aparecen en las obras generales se menciona que el tarentino es el fundador de la mecánica científica. Tal atribución se debe a su solución de un problema geométrico de intereses prácticos para la arquitectura, la duplicación del cubo, la que, al parecer, era una cuestión ya resuelta en el nivel práctico. Pero el griego siempre buscó el fundamento teórico de las cosas que hacía y, específicamente, este problema no había podido ser comprendido debido a un uso todavía precario de instrumentos técnicos.

Arquitas responde teóricamente a esta cuestión mucho tiempo después de que su planteamiento fundamental fuera presentado. Casi medio siglo antes, es decir, a mediados del V, el matemático Hipócrates de Quíos había propuesto de esta forma el problema:

ἐὰν εὑρεθῆι δύο εὐθειῶν γραμμῶν, ὧν ἡ μείζων τηδ' ἐλάσσονός ἐστι διπλασία, δύο μέσας ἀνὰ λόγον λαβεῖν ἐν συνεχεῖ ἀναλογίαι, διπλασιασθήσεται ὁ κύβος[32]. (Si se logra encontrar en dos líneas rectas, de las que la más grande es el doble de la menor, dos medias proporcionales en analogía continua, el cubo se dobla).

Arquitas precisamente se propone construir geométricamente las dos medias proporcionales, para ello, en palabras de Abel Rey, "parte de la geometría del círculo... y su más

[30] *Leyes* 757 b 1-7.

[31] Compárese esto con el juicio de Aristóteles en la *Política* 1302 a 6.

[32] Test. 4. Pseuderatosth, *Epist. ad Ptolem.*

poderoso esfuerzo, la geometría de las superficies poligonales y de sus transformaciones unas en otras, por construcción de superficies equivalentes o iguales"[33].

Hasta el momento en que vive nuestro pensador, la geometría estaba limitada al uso del compás y la regla. Su desarrollo en el siglo V se vio muy beneficiado por la introducción del estudio de los irracionales, los que habían motivado un desarrollo fundamental para la matemática. En el siglo IV, la misma geometría se vería radicalmente cambiada por la teoría de las secciones cónicas y las construcciones al margen del compás, todas las cuales tuvieron un origen en la introducción de los mismos irracionales en las construcciones geométricas.

Para resolver el problema de Hipócrates, la geometría del compás era, parcialmente, inútil. Por eso, en los días de Arquitas, como afirma Rey, "el esfuerzo inventivo se inclina naturalmente hacia máquinas más complejas que la regla y el compás, al utilizar varias reglas que se mueven unas en relación con otras, y compases de varios brazos[34].

Según esto, se da una superación que sigue la línea de la misma geometría. Sin embargo esta solución fue, probablemente, considerada amorfa y fuera de toda "lógica", ya que revoluciona las condiciones matemáticas que se manejaban en su tiempo. Para comprenderla el griego tenía que abrir sus posibilidades racionales, porque sólo así "la inteligencia ensancha los conceptos y el campo de los conceptos crea cosas nuevas"[35].

El problema de la duplicación del cubo era, como decíamos atrás, de índole arquitectónico. Los constructores ya lo habían resuelto en la práctica con la ayuda de la misma regla y compás; pero teóricamente se buscaban nuevos medios. Su solución había sido intentada por la mayoría de los matemáticos, como lo muestra un texto en el que Plutarco dice que Platón criticaba la utilización de la matemática en tales problemas[36]. De estos intentos, el primero que da buen fruto es precisamente el de Arquitas, quien presenta su solución "menos complicada desde el punto de vista de los medios constructivos (sin que sea, ni mucho menos, la más fácil analíticamente), y que se relaciona con los instrumentos más sencillos (reglas corredizas de la misma clase de ciertos utensilios a los que conducen casi naturalmente determinadas medidas usuales)"[37].

[33] *La ciencia en la Antigüedad*: El *apogeo de la ciencia técnica griega*. México, UTEHA, 1962, págs. 177-178.

[34] *Ibid*, pág. 179.

[35] *Idem*.

[36] *Quaest. Conv*. VIII 2, 1. p. 718.

[37] Rey (1962), pág. 184.

El texto que refiere la solución del tarentino es el siguiente[38]:

Dadas dos líneas, αβ y γ, hallar dos medias proporcionales entre ellas. Sea un círculo αβδζ, descrito sobre la mayor αδ [como diámetro] y la línea αβ, igual a γ, inscrita en él [como una cuerda], y prolongada hasta el punto π [de intersección con] la línea que toca el círculo [la tangente] en el punto π. Tracemos βεζ, paralela απο. Concibamos ahora un semicilindro alzado sobre el semicírculo αβδ, en ángulo recto [perpendicular] a él. También en ángulo recto con él tracemos, sobre la línea αδ [como diámetro], un semicírculo [situado en el paralelogramo del cilindro]. Hagamos ahora girar este semicírculo desde el punto δ hacia β, quedando fija la extremidad α del diámetro. Cortará en su círculo la superficie cilíndrica y describirá sobre ella una línea determinada (toral). Por otra parte, si al quedar fija la línea αδ, el triángulo απδ gira con un movimiento contrario al del semicírculo, engendrará la superficie de un cono con la recta απ, que en su circuito cortará la línea que acaba de ser descrita sobre el cilindro en un punto cualquiera. Al mismo tiempo el punto β describirá un semicírculo sobre la superficie del cono. En vez de encontrar líneas (απ y toral), el semicírculo habrá tomado en el curso de su movimiento una posición como la de δ'Κα y el triángulo, en su movimiento opuesto, una posición como δ'λα. Sea Κ dicho lugar de convergencia, βμζ, el semicírculo descrito por β y βζ, su intersección con el círculo βδζα. Tracemos desde el punto Κ una perpendicular al plano del semicírculo βδα; ella caerá sobre la circunferencia del círculo, ya que el cilindro fue trazado perpendicularmente: sea Κι esa perpendicular. Unamos los puntos ι y α por una recta que encuentra la línea βζ en el punto θ. Llevemos la recta αΛ a que encuentre el semicírculo βμζ en el punto μ; tracemos las líneas Κδ', μι, μθ.

Como entonces cada uno de los semicírculos δ'Κα, βμζ está en ángulos rectos [perpendiculares] sobre el plano subyacente, su intersección μθ también será en ángulos rectos en el plano del círculo. De igual manera, la línea μθ en βζ. El rectángulo bajo las líneas θβ, θζ, que es [igual] al θα, θι es, pues, igual al cuadrado en μθ. El triángulo αμι es, en consecuencia, semejante a cada uno de los triángulos μιθ, μαθ, y el ángulo ιμα es recto; pero el ángulo δ'Κα también lo es. Por tanto, las líneas Κδ' y μι son paralelas.

Entonces, tenemos la proporción: como la línea δ'α es a αΚ, o como Κα es a αι, así la línea ια es a αμ a causa de la similitud de los triángulos. Las cuatro líneas rectas

[38] Citamos con alguna revisión de nuestra parte de la traducción de Abel Rey (1962), págs. 184-185.

> δ'α, αK, αι, αμ están, por tanto, en proporción continua. Ahora bien, la línea αμ es igual a γ, por ser igual a αβ. Dadas las dos líneas αδ y γ, tenemos, en efecto, entre ellas, las dos medias proporcionales αK y αι[39].

En general esta solución muestra claridad en la interpretación de las superficies y, además, la posible relación de Arquitas con la generación de los cilindros y los conos. Según señala Allman, el tarentino debía tener "una concepción correcta de los lugares geométricos y de su aplicación a la determinación de un punto en el medio de la intersección"[40].

Por otra parte, para Abel Rey, el más importante aspecto en esta solución es el viraje que da la geometría, replanteando la utilización de instrumentos como la regla y el compás. Según él, "se trata de la recta y el círculo concebidos por el espíritu, y de los que todas las propiedades y las de sus combinaciones hasta el infinito las ve y comprende el espíritu"[41].

La regla y el compás se subordinan, por ello y aunque suene un poco extraño, a los mandatos de la razón, con lo que los griegos dan un enorme paso en el desarrollo de la matemática. La inteligencia griega sigue siendo visual, no se pueden librar de los instrumentos; pero el proceso está en plena marcha.

La solución del tarentino, sin embargo, no es completa para la matemática, ya que, en sentido estricto, es mecánica por su apelación a movimientos materiales y su construcción sensible. De ahí que se trate de un artificio empírico que proporciona la solución, y no de un encadenamiento lógico de propiedades demostrativas. No se puede reducir a una construcción idealizada, es empírica, con movimientos y actos operatorios en el espacio, y, sin embargo, de aquí a las secciones cónicas no queda más que un paso; esto por la insistencia en dirigirse hacia las intersecciones de superficies y el empleo de los sólidos construidos sobre el círculo: el cilindro y el cono.

Según el mismo Rey, dos méritos más se pueden otorgar a esta solución. En primer lugar, Arquitas aborda la visión intelectual en el espacio, y, por eso mismo, "probaba realmente que, para los progresos en geometría, hacía falta salir de la geometría plana. Inauguraba los estudios sobre los lugares sólidos y los problemas de tercer grado"[42], a lo cual

[39] EUTOC. *In Archim. Spher. et cyl.* II (III 84 Heib.). Cf. HEATH, A *Manual of Greek Mathematics*. New York, Dover Publications, 1963, págs. 136-138. Se puede encontrar en la edición de D-K un par de gráficos que pueden hacer visible la propuesta del tarentino.

[40] Cita Rey (1962), pág. 185.

[41] *Ídem*, pág. 186.

[42] Pág. 191.

se dedicaría la teoría de los cónicos. Y en segundo lugar, "Arquitas fue el primero que vio claramente la significación del problema del sólido y lo que requiere para su solución, al enlazar la investigación de las dos medias proporcionales con la estereometría. Está en la línea fronteriza de las investigaciones que desembocarían en la teoría de los cónicos"[43].

El pitagorismo no había producido más que determinadas alabanzas a supuestos descubrimientos matemáticos, pero el avance real en este campo técnico no se da sino hasta que nuestro pensador, modificando su perspectiva epistemológica, se da a la tarea de revolucionar su propio movimiento filosófico.

Arquitas y la música griega

Entre todas las culturas antiguas, la griega se distingue por su extraordinario apego a esquemas racionales. Eso pudo haber provocado que algunos de sus trabajos puramente culturales no fueran tan impresionantes como los de otros grupos humanos, sobre todo si entendemos que el arte es un producto primordialmente de la sensibilidad y, por ello, no puede contenerse o encasillarse en estructuras inferenciales. Sin embargo, detrás de toda obra artística hay un supuesto racional que le da sentido. Ese es, quizás, el que esta civilización va a desarrollar más.

Así, contrario a lo que podría suponerse, la racionalidad no les afectó. Ellos lograron transportar a su quehacer artístico los modelos ideales impregnados por una razón casi genérica, que los convirtió ante la historia en los "clásicos".

El problema de cómo se reconocen los rasgos racionales de su arte es, en la mayoría de las ocasiones, difícil de apreciar, sobre todo porque se conjugan muy diversas fuentes y consideraciones. Sin embargo, aquí es una tarea que no podemos obviar.

La música en la cultura griega es el fruto no sólo del trabajo al interior de la civilización misma, sino también de una gran cantidad de influencias orientales. Las invasiones ilirias que trajeron después del año 1000 a. C. a tesalios, dorios y beocios, introdujeron en todas aquellas costas e islas sus esquemas melódicos, armónicos y rítmicos. Pero a todo ello los griegos, en la madurez de su cultura, sumaron una inteligibilidad que los hizo convertirse en verdaderos genios del arte, imponiendo una

[43] Pág. 192.

práctica musical probablemente sin precedentes, que sólo se vuelve a ver entre los romanos imperiales, quienes en ello no demeritaron en absoluto.

Según un cuadro sinóptico que presenta Adolfo Salazar[44], se pueden señalar tres *modos* del quehacer musical griego, a saber: ἔθος, en las formaciones musicales; τέχνη, en cuanto a las leyes del sonido y πράξις, en lo que respecta a la ejecución instrumental. Por otro lado, se pueden marcar tres periodos fundamentales en el desarrollo de este arte: pre-clásico (de los orígenes al siglo V), clásico (siglos V y IV) y post-clásico (siglos III a. C. hasta II d. C.).

Nos interesa fundamentalmente la τέχνη y el periodo clásico, porque en estos tendría que ubicarse nuestro pensador. Además, el aspecto puramente racional de la música se encuentra en este *modo*, que, por cierto, se empieza a desarrollar por el trabajo de los pitagóricos, quienes en las dos primeras etapas son esencialmente los que se debieron preocupar más por el asunto. Salazar cita a Pitágoras y Filolao como los principales teóricos de la τέχνη preclásica y a Arquitas entre los del periodo clásico, al lado de los más grandes personajes de la música griega: Aristóxeno y Aristóteles. En el periodo post-clásico, los teóricos son todos verdaderos especialistas que no se ligan necesariamente a grupos filosóficos.

Los pitagóricos fueron los únicos, hasta Aristóteles, que intentaron fundamentar científicamente la ciencia musical. Su teoría se dedicaba al reconocimiento de las propiedades de los sonidos, el cálculo de las proporciones musicales y, por supuesto, el establecimiento de los intervalos musicales; todo, sin embargo, estaba reducido a la determinación de parámetros matemáticos, según los que se calculaban aquellos aspectos. Esto mostraba serias deficiencias teóricas, por cuanto el movimiento no se había dedicado a una rigurosa revisión de todos los aspectos de la música, cosa que sólo llevaría a cabo Aristóxeno de Tarento, quien según la tradición había sido discípulo de Arquitas en su juventud.

En el siglo IV el pitagorismo había planteado sus más grandes logros en materia musical. Sin duda, su más importante teórico fue nuestro pensador, quien tuvo como más enconado rival en esta disciplina precisamente a Aristóxeno. Nuestro filósofo representó la posición teórico-matemática, mientras el segundo personaje será el gran artífice de la teoría empirista. Según Salazar, "la escuela aristoxeniana representa el empirismo en la entonación de los intervalos y su cómputo aproximado por dozavos de tono (que permiten la división del tono en tercios y cuartos) frente a la escuela pitagórica en la cual se calculaba la dimensión de los intervalos según minuciosas operaciones"[45].

[44] *La música en la cultura griega*. El Colegio de México, México, 1954, págs. 36-37.

[45] *Ibid*, pág. 399.

Al pitagórico le interesaba un cálculo exacto y armónico de los intervalos, en cambio el aristoxeniano ponía como elemento fundamentador el oído. Por eso, las teorías de Arquitas, más que en el nivel cotidiano y práctico de la música, se deben comprender como el esfuerzo teórico por proporcionar las exactas magnitudes del sonido musical, esfuerzo que representa todo el trabajo que, desde el mismo Pitágoras, se venía realizando. Y, juzgando desde una época posterior a la escuela de Aristóxeno, es decir, después de que se habría teorizado alrededor de todos o casi todos los aspectos de la música, es evidente que los estudios pitagóricos se enmarcan en la ciencia acústica. No obstante, no se les puede dejar de reconocer sus importantes aportes en cuanto al cálculo de los intervalos, que ellos sistematizan específicamente.

Arquitas, según Ptolomeo[46], se preocupó de la música mucho más que la mayoría de los pitagóricos. Sus trabajos principales son el cálculo de las proporciones musicales, la descripción de las consonancias y una teoría de la naturaleza del sonido. Especialmente importante es el primero, puesto que es lo más significativo que el pitagorismo entregó en este aspecto, al menos en todo la etapa antigua.

El cálculo de las proporciones musicales

Afirma Ptolomeo que Arquitas:

> πειρᾶται μὲν τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀκόλουθον διασώιζειν οὐκ ἐν ταῖς συμφωνίαῖς μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν τετραχόρδων διαιρέσεσιν, ὡς οἰκείου τῆι φύσει τῶν ἐμμελῶν ὄντος τοῦ συμμέτρου τῶν ὑπεροχῶν[47]. (Se esforzó por mantener la continuidad según proporción, no sólo en las consonancias, sino también en las divisiones de los tetracordios, como es propio de la simetría de las proporcionalidades (o intervalos) por la naturaleza de las cosas armoniosas).

Así pues, Arquitas propone tres géneros: el enharmónico, el cromático y el diatónico[48], a los que determina por medio de diversas distancias exactas. El texto se puede resumir en el siguiente cuadro:[49]

[46] *Harm.* I, 13, p. 30, 9. Düring.

[47] PTOLEM. *Harm.* I, 13, p. 30, 9. D-K 47 A 16.

[48] Se entiende el género musical como el tipo de intervalos dados en los tetracordios, los que constituyen la escala griega. En el género diatónico la διὰ τεσσάρων (cuarta) baja (la, sol, fa, mi) los intervalos, generalmente se plantean así: de la μέση (la) a la λιχανός (sol) hay cuatro δίεσις de distancia (en el lenguaje actual equivaldría a un tono). Por otro lado, de la λιχανός a la παρυπάτη (fa) hay de nuevo cuatro δίεσις, mientras que de la παρυπάτη a la ὑπάτη (mi) hay dos δίεσις (o sea medio tono). En el género cromático se presentan de esta

	ἐναρμόνιον		χρωματικόν		διατονικόν	
LA	1512		1512		1512	
		} 5/4		} 32/27		} 9/8
SOL	1890		1792		1701	
		} 36/35		} 243/224		} 8/7
FA	1944		1944		1944	
		} 28/27		} 28/27		} 28/27
MI	2016		2016		2016	

(5/4 * 36/35 * 28/27) = 4/3(32/27 * 243/224 * 28/27) = 4/3(9/8 * 8/7 * 28/27) = 4/3

Las cuatro notas citadas no corresponden en forma real al cálculo. Es quizás preferible el uso de los nombres utilizados por los griegos, que en el caso de la διὰ τεσσάρων baja (o cuarta inferior) del sistema de Pitágoras son: μέση (la), λιχανός (sol), παρυπάτη (fa), ὑπάτη (mi). Estas cuatro notas corresponden al tetracordio dórico, el que, por influencia de la cultura de los dorios, se usó casi hegemónicamente para el templado de la lira, en sus tres formas o modos, es decir, en los tres géneros citados. Por otro lado, la distancia que hay entre la nota más alta y la más baja es la de la actual "cuarta justa", que era considerada por los pitagóricos como uno de los intervalos armónicos por excelencia, junto a la quinta y a la octava. Recordemos que dos διὰ τεσσάρων (cuartas) conforman el sistema de la octava (διὰ πασῶν) del pitagorismo, y que el tetracordio constituye la escala más elemental y fundamental. De modo que, una vez establecidas las proporciones dentro del tetracordio, se puede considerar que todas ellas están dadas con una distancia de cuatro δίεσις (un tono) entre la nota más alta de la διὰ τεσσάρων baja y la nota más baja de la διὰ τεσσάρων alta.

Arquitas para la διὰ τεσσάρων, cuyo intervalo se establece, como hemos dicho, en 4/3, propone tres notas inalterables en los tres géneros. Por eso, la μέση, en esos tres, corres-

forma: de la μέση a la λιχανός (sol bemol) hay seis δίεσις, de la λιχανός a la παρυπάτη dos δίεσις y, finalmente, de la παρυπάτη a la ὑπάτη se mantienen las dos δίεσις.

El género enharmónico, cuyas características muy alabadas, a pesar de estar poco desarrolladas, presenta estas distancias: de la μέση a la λιχανός (fa) hay ocho δίεσις, de la λιχανός a la παρυπάτη (fa enharmónico, o sea en el cuarto de tono debajo de fa), una δίεσις y, por último, de la παρυπάτη a la ὑπάτη una sola δίεσις.

Estas distancias podían variar según la región, o el interés del intérprete. Así, se conocen el "diatónico medio" y el "relajado", además del "tenso" que fue el que describimos. En el cromático se presentaba, además del "tenso", el "hemiolio" y el "relajado". Por su parte, el enharmónico generalmente era estable.

Véase SALAZAR, *op.cit.*, págs. 392-403 ("Genos y Khroai").

[49] En una valoración primaria de estos cálculos, debe tomarse en cuenta que, aún para este tiempo, los griegos no contaban con un buen sistema numérico. Para designar los números se usaban las letras del alfabeto y algunos otros signos. Esto no sólo complica la teorización matemática, sino también la retarda.

ponde a un solo número, 1512, establecido convencionalmente para ejemplificar el cálculo exacto de las proporciones, de modo que calce en todos los intervalos que él presenta. Igualmente, la ὑπάτη corresponde, según el cálculo convencional que hace, al número 2016. Lo más curioso de esta propuesta de Arquitas es que establece para la παρυπάτη la misma distancia respecto a la ὑπάτη, esto es, 28/27, que corresponde a una δίεσις (un cuarto de tono). Esto es completamente anormal con respecto a los cálculos de los tetracordios que se hacen posteriormente, e incluso a los que podían conocerse en su tiempo. De aquí se ha deducido el muy probable hecho de que en la época de Arquitas el característico grado del género enharmónico (la ὑπάτη más una δίεσις) servía de παρυπάτη para todos los géneros. Lo cual, según Salazar, "se traduce en la notación de los *tonoi* hasta tiempos después de que la parhypate enharmónica había sido abandonada en los géneros cromático y diatónico, con lo cual puede pensarse que la fijación del sistema de notación (cualquiera que fuese la antigüedad de la invención) se debería a Arquitas (400-360) o a sus coetáneos[50].

Establecidas esta tres notas, no quedaba más que plantear las diferencias entre los géneros por la nota λιχανός. Para el género enharmónico propone una distancia de 5/4 entre la μέση y la λιχανός, lo cual equivale, según los cálculos pitagóricos, a una tercera mayor natural y, según los números establecidos para las otras notas, la λιχανός corresponde al número 1890. Es importante resaltar que para este caso específico es extraña la proposición de una tercera mayor natural, puesto que los pitagóricos rechazaron su uso, habiendo creado la llamada "tercera mayor pitagórica", que calculaban en 81/64 y que se obtenía por el cálculo de la serie de quintas, según señala Salazar[51]. En este mismo género queda una distancia de 36/35 entre la λιχανός y la παρυπάτη, esto corresponde a una δίεσις o, lo que es lo mismo, un cuarto de tono moderno. Este es otro punto interesante y característico, puesto que se diferencian dos tipos de δίεσις: una, la inferior o baja, que se presenta entre la παρυπάτη y la ὑπάτη, y otra, la superior, que se da entre la λιχανός y la παρυπάτη. La primera, a la que se propone 28/27 de distancia, es mayor que la segunda, cuyo intervalo es de 36/35.

En el género cromático se presenta un intervalo de 32/27 entre la μέση y la λιχανός, lo que equivale a la llamada "tercera menor pitagórica", que fue obtenida por medio del cálculo de quintas hecho por los pitagóricos. Según esta distancia y conforme a la numeración

[50] *Op. cit.* pág. 592. El término τόνοι corresponde a la introducción en la octava dórica de todas las armonías que confluían en Grecia. No se puede confundir con los τόνοι que corresponden a los modos griegos, ya que estos últimos estaban determinados por costumbres primitivas y no por una teorización rigurosa.

[51] Pág. 587.

convencional establecida, la λιχανός corresponde al número 1792. Queda un intervalo de 243/224 entre la λιχανός y la παρυπάτη, lo cual equivale a tres δίεσις.

Finalmente, en el género diatónico se plantea una distancia de 9/8 entre la μέση y la λιχανός, que los pitagóricos consideran como una segunda mayor, esto es un intervalo de cuatro δίεσις (un tono). Como consecuencia de ese cálculo, la λιχανός corresponde al número 1701, y queda una distancia de 8/7 entre esta nota y la παρυπάτη, lo que corresponde a cinco δίεσις (un tono y cuarto).

Todo esto, trasladado al lenguaje moderno de la música, se podría presentar así:

	Enharmónico		Cromático		Diatónico	
μέση	la		la		la	
		} 2 T		} 1 1/2 T		} 1 T
λιχανός	fa		fa#		sol	
		} 1/4 T-		} 4/3 T		} 1 1/4 T
παρυπάτη	fa*		fa*		fa*	
		} 1/4 T+		} 1/4 T+		} 1/4 T+
ὑπάτη	mi		mi		mi	

Observación: T= Tono, – = menor, + = mayor, * = nota enharmónica[52]

Desde esto podemos analizar posibilidades y logros de semejantes cálculos, que varios otros matemáticos van a elaborar también[53]. En primer lugar, Arquitas es el teórico que expone por primera vez con exactitud intervalos tetracordales en los tres géneros. Incluso el recopilar estos mismos géneros, que anteriormente eran cuestión puramente práctica, constituye una evolución teórica que sólo será retomada alrededor de dos siglos después, por parte de los pensadores alejandrinos.

En segundo lugar, los cálculos expuestos debían servir de base para la correcta afinación de la lira, aunque la posibilidad de tan grande exactitud era muy difícil. Por eso, las

[52] Llamamos convencionalmente "enharmónica" a aquella nota que se encuentra a un intervalo de un cuarto de tono respecto de una nota referencial (en este caso es siempre *mi*).

[53] SALAZAR cita a Eratóstenes y a Dídimo como teóricos que realizan el mismo trabajo de Arquitas, planteando cálculos, según el género, como, por ejemplo, el diatónico synton, el cromático malakón, etc. Cf. pág. 591.

teorías pitagóricas se han considerado impracticables. Recordemos, en ese sentido, que hay una diferencia bien marcada frente a los aristoxenianos, quienes teorizan a partir, casi exclusivamente, de la práctica.

A pesar de eso, algunas evidencias de estos cálculos pueden probar que su creador no estaba lanzando teorías al aire y sin sentido. Por ejemplo, el hecho de que utilice la tercera mayor natural y no la pitagórica, y por otro lado la proposición para la distancia entre la παρυπάτη y la ὑπάτη de una misma proporción para los tres géneros. Ambos asuntos nos hacen pensar que Arquitas debió conocer muy bien no sólo las posibilidades de la lira, sino también la utilización práctica que se le daba. En ese sentido, se puede afirmar, por supuesto con reservas, que el esquema presentado por el tarentino depende de la realidad musical que le rodeaba. Por eso afirma Timpanaro: "Arquitas es el hombre de ciencia, que, sin embargo, conoce, y lo habíamos visto ya en varias ocasiones, la necesidad del dato experimental. Con él, la experiencia entra a formar parte de los conocimientos científicos, como control y confirmación de la teoría, que será en lo que resta por siempre preeminente"[54].

En tercer lugar, vale recordar la simpática alusión de Platón (*República* 349e) sobre los músicos:

> Δοκεῖ ἂν οὖν τίς σοι, ὦ ἄριστε, μουσικὸς ἀνὴρ ἁρμοττόμενος λύραν ἐθέλειν μουσικοῦ ἀνδρὸς ἐν τῇ ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν πλεονεκτεῖν ἢ ἀξιοῦν[55]. (En consecuencia, ¿te parece, querido amigo, que el músico harmonizando (afinando) la lira desea sobrepasar a otro músico en la tensión y distensión de las cuerdas o ser más estimado?).

Supone esta pregunta de Sócrates a Trasímaco que el músico lo único que tiene que hacer para ejercer su arte con excelencia es tender y aflojar las cuerdas de su lira. Esto es, precisamente, lo que Arquitas está teorizando. Es evidente que el problema de la praxis musical es otro, tiene que ver con lo poético que ha pensado y cuestionado el mismo Platón, como más adelante veremos. Arquitas está proporcionando un esquema acústico, no un esquema musical.

[54] *Op. cit.*, pág. 310.

[55] PLATÓN, *República* 349e.

La descripción de los intervalos

El descubrimiento de los intervalos consonánticos suele atribuirse a Pitágoras, aunque probablemente ya se conocían éstos en la práctica musical desde mucho antes[56]. Aunque por la importancia que tuvieron al interior del movimiento pitagórico, se supone que fue allí donde más se reflexionó sobre el asunto[57]. Arquitas también ofrece su explicación de ésos, aportando un elemento clarificador: una simplificación matemática.

Una explicación sobre su trabajo de nuevo la ofrece Porfirio (*in Ptolem. Harm.* I, 6, p. 107D)[58] en un extenso texto que podríamos resumir así: Arquitas, así como Dídimo, un pitagórico muy posterior, trabaja en la descripción de las consonancias, o intervalos, y las confronta tratando quizás de mostrarlas con mayor claridad. Esencialmente, el tarentino substrae una unidad (μονάδα) de las proporciones interválicas[59]. Por eso, la octava (διὰ πασῶν), cuya relación es, como hemos visto atrás, 2/1, queda con una diferencia de uno. La relación 4/3, que representa la cuarta (διὰ τεσσάρων), queda convertida en 3/2, y, al sumar éstos, se establece para ella el número 5. Por su parte, el intervalo de quinta (διὰ πέντε), cuya relación es 3/2, al serle restada una unidad queda con una proporción de 2/1, que sumados dan 3.

Según el texto que comentamos, las mónadas eliminadas fueron llamadas "similares" (ὅμοια), mientras que las otras, es decir, las que quedaron como diferencia en estas substracciones, se llamaron "diferentes" (ἀνόμοια). Con esto se quiere mostrar que las diferencias permanecen y con mayor sencillez, por cuanto sus números son más pequeños. En conclusión:

> οἱ δὲ πολλαπλάσιοι λόγοι και ἐπιμόριοι, ἐν οἷς θεωροῦνται αἱ συμφωνίαι, ἐν ἀνίσοις ὅροις ὑφεστήκασιν, ἀφ' ὧν ἴσων ἀφαιρουμένων τὰ λοιπὰ πάντως ἄνισα[60]. (Las proporciones múltiples y epimorias, en las que se vieron las harmonías [consonancias], se conformaron en términos desiguales; el resto, del que se sustrajeron los iguales [las mónadas iguales] es absolutamente desigual).

[56] Los intervalos llamados *consonánticos* son utilizados probablemente en todas las culturas antiguas, puesto que son de los primeros fenómenos acústicos que impresionan el oído del músico y sus escuchas. Por eso, en la mayoría de las ocasiones determinaron las primeras escalas musicales. Cf. A. Rey (1962) pág. 9.

[57] Cf. a modo de ejemplo el fragmento Sexto de Filolao.

[58] D-K 47 A, 17.

[59] Es particular el uso de la palabra μονάδα. Según parece no se utiliza el término sino mucho tiempo después del siglo IV. Por eso la forma de redacción depende de un autor muy posterior, probablemente Dídimo o el mismo Porfirio.

[60] D-K 47 A, 17, 19-23.

Según la reducción, se establece que la octava tendrá por número 1, la cuarta 5 y la quinta 3. Y se establece como principio que cuanto menor sea el número de los intervalos "disímiles", mayor su consonancia, es decir, que mayor será la *harmonía* para los intervalos si su número es bajo. De modo que la más harmónica es la octava, después la quinta y por último la cuarta.

Arquitas no hace referencia a ningún otro intervalo, como es común. Para encontrar en la música griega una clasificación completa de éstos hay que esperar varios siglos, cuando Ptolomeo registra la totalidad de los conocidos, dividiéndolos en ὁμόφωνοι, σύμφωνοι, ἐμμελεῖς (que suena igual) y ἐκμελεῖς (disonantes), que es el orden jerárquico de ellos[61].

La teoría de la naturaleza del sonido

En la acústica pitagórica, el paso al estudio del sonido era necesario después de una teoría sobre los intervalos, como la expuesta. Por cuanto el pitagorismo no era una teoría trascendentista, como ha sido calificada la filosofía platónica, sino una especie "metafísica inmanente", que pretendía matematizar la realidad. Arquitas puede ser reconocido como uno de los defensores de la tesis realista en el pitagorismo y, por eso, sus notables trabajos matemáticos con los intervalos musicales los había de enmarcar en un contexto que él mismo debió estudiar rigurosamente. Si los intervalos no respondían a ninguna realidad, si eran mera inventiva matemática, sus teorías carecerían del sentido primordial que las guió. El estudio de la naturaleza del sonido es la llegada a una realidad que, desde el punto de vista matemático, había sido, al menos en parte, comprendida.

Lo importante de esta teoría es que en ella, como dice Rey, "vemos que los fundamentos de nuestra acústica moderna fueron percibidos totalmente y planteados por el genio griego"[62]. Ella es anticipo de gran importancia para los conocimientos modernos en el campo, es signo del esfuerzo intelectual por comprender un fenómeno, del que, al parecer, había suficiente conocimiento, pero del que realmente había mucho más que decir.

Se conocen varias referencias al problema en mención que se presentan a partir de comienzos del siglo V, con Hipaso de Metaponto y Lasos de Hermione. Pero no será sino con Arquitas que la acústica adquiere importancia. Diels y Kranz recogen al menos tres

[61] Cf. SALAZAR, *op. cit.*, pág. 584-585.

[62] REY (1962), pág. 13.

alusiones al tema que nos presentan con gran claridad los puntos fundamentales de esta teoría, encontradas en Porfirio[63] y Teón de Esmirna[64].

El primer texto (frag. 1) es la continuación del fragmento más largo atribuido a Arquitas. En este fragmento, después de haber expuesto lo que hemos llamado la "logística", incursiona en la acústica presentando las ideas fundamentales que sus predecesores habían considerado sobre esta ciencia. Afirma, en primer lugar, que aquellos pensaban que los ruidos son producidos por el choque de unos cuerpos contra otros, y que tal golpe entre dos elementos a causa de nuestra naturaleza no siempre puede ser percibido; así, no podemos conocer ni los producidos por golpes débiles, ni los que están lejos de nosotros ni los que son demasiado altos. Para ejemplificar esto, afirma que los ruidos al ser muy grandes no pueden entrar en nuestros oídos, así como casi nada penetra en un vaso de apertura estrecha, cuando se trata de echar en él demasiado líquido.

Otra idea que recoge el tarentino es que los ruidos, respecto a nuestra percepción, al ser producidos por un golpe rápido y fuerte, son percibidos en forma aguda; pero los que son producidos por un golpe débil y lento son percibidos como graves. Esto lo ejemplifica con una vara en movimiento, lo cual es un signo, como el anterior de los vasos, de la actitud realista del tarentino, lo cual a su vez muestra cómo sus ideas siempre desembocan en la realidad empírica.

Hasta aquí nuestro pensador no ha aportado más que la recopilación a la que luego nos acostumbraremos con Aristóteles. Mas luego desarrolla una teoría del sonido en la que se supone que a mayor fuerza y velocidad corresponde un sonido de mayor altura, y que, por consiguiente, los sonidos graves se obtienen por inferiores fuerzas y movimiento. Pero su interés parece centrarse en el medio en el que se mueve el sonido; por eso empieza utilizando ejemplos en los que el aire es un elemento fundamental. Afirma, nuestro pensador,

> ὄκκα ἄμμες ἢ λέγοντες ἢ ἀείδοντες χρήιζομές τι μέγα φθέγξασθαι καὶ ὀξύ, σφοδρῶι τῶι πνεύματι φθεγγόμενοι. (Frag. 1, 41-43) (Cuando nosotros ya sea hablando o cantando deseamos emitir un sonido fuerte y agudo, al emitirlo debemos hacerlo con un aliento fuerte).

Se podría entender mejor esta caracterización con la imagen –que el mismo Arquitas utiliza– de proyectiles que son lanzados y se propagan en su medio, de modo que

[63] *In Ptolomeo. Harm.* Pág. 56 (frag. 1) y pág. 104 D. (Testimonio 18).

[64] Pág. 61,11 Hill (Testimonio 19a).

τὰ μὲν ἰσχυρῶς ἀφιέμενα πρόσω φέρεται, τὰ δ' ἀσθενῶς, ἐγγύς (1, 44-45). (Los enviados fuertemente son transportados lejos, mas los que lo son débilmente, cerca).

Así, presenta la idea primordial:

τοῖς γὰρ ἰσχυρῶς φερομένοις μᾶλλον ὑπακούει ὁ ἀήρ· τοῖς δὲ ἀσθενῶς, ἧσσον (1, 45-46). (Es decir, que el aire se somete más ante un sonido más fuerte, mientras que ante uno débil se somete menos).

Prestemos atención a esta última afirmación. Ya no se trata de pensar sólo en las cualidades inherentes al instrumento y a sus posibilidades acústicas, sino también de comprender cómo el sonido se transporta. Arquitas parece estar cerca de la idea de ondas de propagación o pequeñas partículas que se propagan a través del aire. Así, el punto que diferencia unos sonidos respecto de otros es su velocidad en el medio, de modò que el agudo depende de una velocidad mayor que la del grave, el que se distingue por una propagación, al parecer, menor. Se diferencia notablemente esta observación de aquélla en la que se decía que por el golpe rápido y fuerte se distinguían los sonidos agudos[65]. Contrario a esto, a nuestro pensador parece importarle más la velocidad con que el sonido se mueve en el aire.

Arquitas presenta también, en este texto, el hecho de que una propagación sonora provocada por un viento fuerte, produce un sonido agudo, en contraposición de la que lo es por uno débil, que produce uno grave. Habla del caso de un alejamiento del punto de emisión; en esta situación, nosotros

τῷ αὐτῷ φθεγξαμένῳ μέγα μὲν πόρσωθέν κ' ἀκούσαιμες (1, 51). (Escucharíamos de lejos el sonido mayor de los emitidos).

En cambio, el menor ni estando más cerca podríamos percibirlo, ya que su propagación es distinta.

Después de esto, presenta el ejemplo del αὐλός[66], luego el de los tambores que se tañían en las fiestas, y en seguida el de una caña. Este último ejemplo es el apropiado para afirmar que

[65] Cf. 1, 35-38.

[66] Flauta con una embocadura semejante al actual clarinete.

> τὸ γὰρ αὐτὸ πνεῦμα διὰ μὲν τῶ μακρῶ τόπω ἀσθενὲς ἐκφέρεται, διὰ δὲ τῶ μείονος σφοδρόν (1, 63-65). (El mismo aliento en un lugar extenso consigue uno débil, mas en uno más pequeño consigue uno fuerte).

El lugar (τόπος) determina que un sonido sea débil o fuerte. Así, se considera al sonido en los aspectos dimensionales de que depende y, además, según reporta Porfirio, Arquitas

> εἰπὼν δὲ καὶ ἄλλα περὶ τοῦ διαστηματικὴν εἶναι τὴν τῆς φωνῆς κίνησιν (1, 66-67). (Había hablado diversas cosas sobre el movimiento del sonido del que dice que tiene dimensiones).

Esta concepción del sonido le da un alto valor a la teoría del tarentino, ya que marca un tránsito de una física de cualidades a una física mucho más elaborada, sobre todo en el orden matemático. El hecho de que se diga que el sonido tiene dimensiones obliga a una medición compleja del mismo, puesto que deberán tomarse en cuenta no sólo sus características intrínsecas, sino también sus posibilidades de propagación.

Teón de Esmirna nos deja una referencia a Arquitas que nos puede ayudar a reafirmar la idea, en esta menciona al tarentino junto a Eudoxo, quien quizás seguía las doctrinas acústicas de los tarentinos. Aquí se une la teoría de los intervalos a la teoría del sonido, repitiendo la idea acústica fundamental. El texto completo dice:

> οἱ δὲ περὶ Εὔδοξον καὶ Ἀρχύταν τὸν λόγον τῶν συμφωνιῶν ἐν ἀριθμοῖς ᾤοντο εἶναι ὁμολογοῦντες καὶ αὐτοὶ ἐν κινήσεσιν εἶναι τοὺς λόγους καὶ τὴν μὲν ταχεῖαν κίνησιν ὀξεῖαν εἶναι ἅτε πλήττουσαν συνεχὲς καὶ ὠκύτερον κεντοῦσαν τὸν ἀέρα, τὴν δὲ βραδεῖαν βαρεῖαν ἅτε νωθεστέραν οὖσαν[67]. (En relación con Eudoxo y Arquitas, ellos pensaban la proporción de las consonancias en números y ellos mismos concordaban en que las proporciones se dan en los movimientos, y en que no sólo el movimiento rápido es agudo porque es golpeado sin cesar y el aire es fustigado más rápidamente, sino también que el lento es bajo, ya que se da más lentamente).

A esto añade una idea fundamental al decir que las proporciones de las consonancias musicales se estudian en su movimiento y que, por ello, se entienden numéricamente. Por esta afirmación, es evidente que la acústica pitagórica, al menos en la escuela tarentina, trata de medir y entender el movimiento que se presenta al emitirse el sonido por medio de alguna escala de tipo numérico, que desdichadamente no está consignada en los textos.

[67] THEO SMYRN. pág 61, 11 Hill. D-K 47 A 19a.

Según sostiene María Timpanaro en su comentario a estos fragmentos, esta teoría del sonido como movimiento constituye una innovación fundamental. Para ella, está casi supuesto el concepto moderno de onda sonora: "Arquitas debía entender que el aire, golpeado por la cuerda (o por el soplido del aulos), se movía, mas no sin resistencia, transportando las partículas del sonido; y llegaba al oído con varias gradaciones de fuerza, según la fuerza del golpe inicial"[68]. Así, nuestro pensador "tuvo que abandonar la teoría tradicional, tal vez inducido por la observación de que la misma nota podía ser producida por longitudes o tensiones o capacidades diversas, y se lanzó a la búsqueda teórica de un principio que explicase la esencia del sonido independientemente de la estructura del cuerpo resonante. En un segundo momento, este principio fue reconocido en el movimiento que es condición indispensable para que se produzca sonido o rumor"[69].

Por eso, Arquitas presenta una perspectiva completamente distinta. A él le interesa el sonido como cualidad, pero más todavía lo ve a partir del movimiento del aire. En este sentido, el pitagórico estaría presentando una alternativa a la física más dominante en estos siglos, cuyo principal artífice lo será Aristóteles. No obstante, esta novedad teórica, por razones que no viene ahora al caso discutir, no prosperó como era lo deseable. No es sino en la Edad Moderna en la que se replantea el problema del sonido como lo hizo el tarentino, con lo que se inauguró la acústica moderna.

Un último punto podemos analizar, producto de una breve mención que hace Porfirio:

> ἔλεγον δὲ οἱ περὶ τὸν 'Αρχύταν ἑνὸς φθόγγου γίνεσθαι κατὰ τὰς συμφωνίας τὴν ἀντίληψιν τῆι ἀκοῆι[70]. (Dicen que es de Arquitas el que por el oído un solo sonido en la consonancia llega a ser una exigencia).

Es decir, cuando se da un acorde, éste se escucha, a pesar de tener dos o más sonidos, como si fuese uno solo. Esto presenta un problema, por cuanto, si el sonido es movimiento y los sonidos agudos son más rápidos que los graves, es lógico que se nos estarían presentando dos velocidades al mismo tiempo y que dos movimientos diferentes parecerían unificarse. Pero el hecho de que sea una exigencia (τὴν ἀντίληψιν) del oído (τῆι ἀκοῆι) le da una perspectiva distinta. La consonancia es efectivamente la manifestación de dos sonidos, pero el cognoscente sólo percibe uno y, por ello, el problema no es del fenómeno en sí, sino en cuanto es percibido: es un problema del sujeto.

[68] *Op. cit.*, pág. 332.

[69] *Ibid*, pág. 327.

[70] D-K 47 A 18.

En caso de no aceptarse esta explicación, se presentaría efectivamente un argumento en contra de la concepción del sonido como movimiento. Pero aun aceptándola, subsiste el problema de cómo explicar la percepción de tal fenómeno, cuestión a la que nuestro filósofo no da respuesta. Entre los antiguos, no obstante, surgieron soluciones a esto; por ejemplo, ésta, que refiere A. Rey: "La consonancia se explicaba porque los sonidos simultáneos, emitidos a velocidades diferentes por definición, llegaban al oído con la misma velocidad, ya que el más rápido se había retrasado hasta quedar a la velocidad del segundo"[71].

Aquí parece prevalecer el criterio pitagórico de que la consonancia es una relación perfecta en la que la unidad es plena. Por supuesto si consideramos intervalos inadecuados, como la tercera mayor, allí sí que distinguiremos fácilmente las velocidades.

Otros aportes particulares

Arquitas es el típico pensador que logra resumir en sí los caracteres de un hombre que conoce, entiende y desarrolla la mayor parte del conocimiento que encuentra en su época. Por eso, hemos recorrido desde geometría hasta música, sin haber olvidado la aritmética, y aunque no conozcamos sus trabajos astronómicos, se dice que fue un importante baluarte en este sentido[72].

Pero, por otro lado, se debe reconocer que detrás de todas estas ciencias está el número –λόγος– como elemento esencial para su desarrollo. Por eso, al principio considerábamos que, para el grupo de ciencias, la logística constituye el núcleo fundamental del que provienen las pautas que condicionaran la posibilidad de producir conocimiento. De ahí que sea primordial un trabajo exhaustivo en aritmética, técnica que debía constituir la ciencia básica en el orden de las matemáticas. Mas Arquitas, por lo visto hasta el momento, no parece haber enfatizado mucho en ello, a lo sumo nos entrega las medias proporcionales, que no sólo son aplicadas a la música, sino que también son principios aritméticos elementales.

Sin embargo, del tratamiento de la aritmética en la escuela tarentina se recoge un texto que presenta un trabajo puramente numérico, es decir, sin plantear su aplicación a otras ciencias. Se trata de una referencia que hace Boecio, en *de mus.* III, 11[73], donde se

[71] REY (1962), pág. 13.

[72] Cf. W. NESTLE, *Historia del Espíritu Griego*. Ariel, Barcelona, 1987, pág. 186.

[73] D-K 47 A 19.

habla de la proporción epimoria o superparticular. En ésta se demuestra con bastante complejidad cómo no se puede introducir un medio proporcional en una proporción del tipo citado. Esto, que no vemos necesidad de explicitar más, demuestra que no hubo un descuido respecto de la aritmética por parte de Arquitas.

La escuela tarentina constituye, como lo hemos expresado antes, una comunidad científica que trabaja en el desarrollo más técnico posible de la ciencia griega. Su apertura a otras comunidades filosóficas y científicas –como la platónica, por ejemplo–, le hace tener una actitud más científica que la de cualquier otro grupo pitagórico anterior. Sus trabajos no presentan, en lo más mínimo, la aparente sencillez de muchas de las antiguas ciencias. Son, más bien, el signo de un esfuerzo realmente extraordinario que se plasma en grandes hallazgos y en buena cantidad de teorías de primer orden para este siglo IV.

Lo que hemos analizado hasta el momento es posiblemente el fruto no sólo del tesonero trabajo de Arquitas, sino también de sus discípulos. Ahora podemos recordar algo que es un aporte muy particular del gran estadista tarentino: sus inventos.

Arquitas, según relata Gelio (X, 12, 8)[74], llegó a diseñar una paloma voladora con principios mecánicos. Tal paloma se sostenía por medio de contrapesos y se movía mediante la presión del aire encerrado en su interior. Sin embargo, la explicación de Gelio parece insuficiente. Como dice Timpanaro, "sobre el funcionamiento de la paloma voladora de Arquitas son varias las tentativas de explicación. Desgraciadamente, los datos que poseemos son muy escasos, y cada tentativa ha tenido mucho de arbitraria"[75]. Entre las explicaciones se destaca la de W. Schmidt, que cita la misma Timpanaro. Se imaginaba éste una paloma de madera repleta en su interior de aire comprimido, con un contrapeso disimulado; así, "abierta una válvula, al salir el aire comprimido pondría de inmediato en movimiento las alas, y la paloma, que había sido hecha más ligera que el contrapeso, se elevaría hasta una rama más alta, donde se detendría"[76].

Lo que nos interesa de este invento no es en todo caso su funcionamiento, sino el hecho de que se le buscó una aplicación técnica al conocimiento científico. Esta paloma es el fruto de la puesta en práctica de teorías mecánicas y geométricas. Arquitas, como dice la autora italiana recién citada, "es el iniciador de aquella tendencia hacia la técnica que

[74] Testimonio 10a.

[75] *Op. cit.* pág. 290.

[76] *Ibídem.*

anduvo desarrollándose y perfeccionándose fuera de la pura exigencia práctica"[77]. Esta tendencia llegará a dar interesantes frutos, como, por ejemplo, el elevador y el teatro automático de Hierón de Alejandría.

La tradición antigua atribuye a Arquitas el invento del cascabel y el sonajero. Incluso algunos le atribuyen la polea y el tornillo, datos posiblemente falsos. No obstante, no podemos más que reconocer su espíritu práctico, ese que acaso influyera en otros científicos y filósofos, como el mismo Platón, a quien, en opinión de Mondolfo, con su ejemplo, "pudiera haber influido... impulsándolo a la invención de un despertador mecánico"[78] para la Academia.

Esa apertura "tecnológica" de la ciencia, tan propia de nuestros días, no era nada común en aquellos tiempos. Aunque los pitagóricos siempre habían tratado de proporcionar salidas empíricas a muchas de sus doctrinas, pocos o casi ninguno se interesaron por desarrollar algo más aparte de lo teórico.

El curioso trabajo de Arquitas en este campo no pareció tener muchos seguidores en Grecia, donde el amor a la teoría favorecía poco a la ingeniería. La actitud pragmática, que caracterizará a los romanos siglos después, en la mente y en la práctica del "filósofo estratega", curiosamente de la Magna Grecia, estaba ya planteada.

La singularidad es una consigna que venimos persiguiendo en la lectura del pensamiento antiguo, y aquí tenemos a uno de esos personajes que salta por sobre el común de las gentes. Como dice Robert Baccou, "ainsi, théoricien, ingénieur, philosophe, Archytas nous offre la figure d'un savant universel"[79].

[77] *Ibid*, pág. 291.

[78] Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pág. 364.

[79] Robert Baccou, *Historie de la Scienze Grecque* (De Thales a Socrate). Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1951, pág. 256.

Capítulo Séptimo

FILOSOFÍA DE LA τέχνη DESDE PLATÓN, ARISTÓTELES Y HEIDEGGER

En la era de la técnica, que para bien o para mal vivimos, volver a los griegos significa en Heidegger abrir el espacio para la reflexión desprejuiciada, porque todavía es posible "desvelar" la verdad, porque las puertas a la comprensión de nuestro ser necesitan ser liberadas de las "cadenas de la Justicia" a que nos hemos visto sometidos. Pensar la técnica en un mundo que, más que compenetrado por ella, ha sido su producto, exige una hermenéutica que dialogue con lo olvidado. Por ello la vuelta no es gratuita ni facilitadora, es casi una reconciliación con el ser.

Después de una revisión general de la lectura heideggeriana de la visión griega de la τέχνη –entiéndase técnica o arte–, en este capítulo hacemos revista de algunos textos clave en la teorización de esta temática que ofrecen Platón y Aristóteles. Así, en la primera parte se repasan tres de los más importantes escritos del pensador alemán que contienen referencias a la técnica, a saber, "La doctrina de Platón acerca de la verdad"[1], "El origen de la obra de arte"[2] y "La pregunta por la técnica"[3], y en particular los juicios sobre la τέχνη griega y su relación con la ἀλήθεια. En la segunda parte la voz cantante la llevará Platón, por la gran cantidad de aportes a la comprensión de la τέχνη en la filosofía antigua, aunque la culminará Aristóteles cuyas referencias enriquecen con claridad y síntesis la reflexión griega.

Es necesario tener en cuenta, a propósito de este recorrido que emprendemos, que Heidegger opta por considerar la τέχνη desde Aristóteles y no desde Platón. El estagirita

[1] En *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1953.

[2] En *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1960.

[3] En *Revista de filosofía de la Universidad de Chile*. Santiago, vol. V, n. 1, 1958.

le parecía ser el primero en distanciarse de la común representación de la técnica, conforme con la cual ella "es un medio y un hacer del hombre"[4], visión que Heidegger denomina "determinación instrumental y antropológica de la técnica"[5]. En Aristóteles, al menos en *Metafísica* A 1–2 y en *Ética a Nicómaco* VI 4, la τέχνη aparece como un grado de saber que tiene el talante de virtud intelectual; no se trata de un medio para sobrevivir o para hacer "progresar" a la humanidad o de una simple manera de hacer, es un modo de saber que define nuestro ser, que manifiesta nuestra esencia.

Pero, ¿será ésta una propuesta realmente adecuada del pensamiento griego? Uno de los fines, quizás el principal, de estas páginas es cuestionar esta consideración. El medio para ello es el mar de la obra platónica, especialmente en lo que concierne al problema de la verdad; al creador de la Academia incluso nos hemos atrevido a releerle, hacia el final del capítulo, con ojos heideggerianos, otorgándonos la licencia del tiempo, pero fundados en la idea de que en Platón hay ventanas abiertas para fisgonear con Heidegger la esencia de la τέχνη[6].

Quizás debimos haber dedicado muchas páginas en este capítulo a Aristóteles y pocas a Platón, como tal vez lo requería Heidegger, pero quisimos hacer lo contrario, convencidos de que la filosofía platónica no es un mero antecedente de Aristóteles, sino un presupuesto fundamental e insoslayable para él.

La lectura heideggeriana de los griegos

La vuelta –*Kehre*– que Martin Heidegger impone a su pensamiento en los años 30' marca una nueva búsqueda en su interpretación de la filosofía griega. El tema del ser sigue siendo la incógnita primordial, pero en este giro ya el "ser ahí" (DASEIN), no es el factor determinante; la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo* da paso a una indagación del ser mismo sin

[4] MARTIN HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, pág. 56.

[5] *Ídem*.

[6] Recogeremos verdaderamente una pequeña parte del gran número de referencias al "arte" que hace PLATÓN. Según el ingente trabajo de L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato* (Manchester, 1975), la palabra τέχνη en sus distintas declinaciones y conformaciones aparece una gran cantidad de veces en los diálogos; por ejemplo sólo en nominativo singular se encuentra en los siguientes textos: *Eutifrón* 14e6; *Ión* 532e5, 533d1, 538b4, 540d4; *Protágoras* 322b3, 356d4, 357a2 y b4–5; *Cratilo* 423d8, 425a5, 435e2, *Eutidemo* 289c2, d6, 9, e3, 290b1, 5, 291c5, d7, e8; *Gorgias* 448e7, 449a1, 450b2, 451b1, 452a2, 454a9, 457a2, 462d8, 9, 463b3, 4, 477e7, 486b5, 500e5, 503d1, 510a6, 517e4; *Hipias Mayor* 282b3; *Fedón* 108d4, *Banquete* 202e8; *República* 332c7,12, d2, 341d7, e4, 7,342a1, b5, c4, 5, 346e4, 518d3, 522c8; *Teeteto* 151b1, 201a4, 210b8, c4; *Fedro* 260e4, 6, 261a7, e2, 266c3, 269d6, 272a7; *Sofista* 219c7, 234d1, 265a10; *Político* 259e1, 260c8, 267b4, 276c1, 282a8, 300e7, 311c1; *Filebo* 58c1, 61d8; *Leyes* 678d6, 892b3, 937e4, 938a3, 948d1. Tómese en cuenta que sólo en el caso acusativo dobla el número de apariciones.

entes preponderantes. Este es el momento en que la verdad va a ser el elemento esencial para la compresión del ser, verdad que va a tener su más clara expresión en aquel hacer –comprender– que los griegos llamaron τέχνη.

La verdad – ἀλήθεια

El Heidegger de *Ser y tiempo*, que creía en la verdad como fruto de la relación intencional entre el Dasein y los entes, que por ende no es sino un hecho de nuestra cotidianidad, da paso a una visión helénica de la misma: la desocultación. Trátase de una especie de ámbito en el que se da una "apertura" del ser, mas se trata de una hendidura que goza de una suerte de proceso dialéctico de difícil aprehensión. El ser, que esta verdad manifiesta, lleva una historia compleja en la que su desvelamiento se ve negado constantemente, su luminosidad se pierde con la misma facilidad con que se mostró. La historia del ser es un juego de ocultamiento y desvelamiento que conmueve nuestra capacidad gnoseológica. Aunque evidentemente es la verdad la que nos facilita las cosas, ella es nuestro primer objetivo. Habrá que "desvelarla".

Justifiquemos etimológicamente esta cuestión: los griegos utilizaron posiblemente desde sus orígenes la palabra ἀλήθεια (ἀλήθείη en épico y jónico, ἀλάθεια en dórico)[7] para designar la verdad. 'Αλήθεια está compuesta por un prefijo negador 'α' y una raíz de no muy clara procedencia: bien podría venir de λήθη (olvido) o Λήθη ("el Leteo, río de los infiernos, cuyas aguas hacían olvidar de pronto todo lo pasado a quien las bebía"[8]); a este propósito es interesante una forma verbal derivada: ἀλήθεις (participio de ἀλάομαι) que significa 'errar', 'vagar con extravío'; o bien puede tener su origen en una de las variantes del verbo λανθάνω, a saber λήθω, que en general se traduce como 'ocultarse', 'escaparse'. Heidegger considera que es uno el sentido: des–ocultación: "Recordando la palabra ἀλήθεια de los griegos, la pensamos como desocultamiento de lo existente"[9].

Esto no es otra cosa que ese espacio abierto que va mudándose[10] en su carácter, dada la constante lucha en búsqueda de mayor "desocultación". Es precisamente Platón quien

[7] En HOMERO se puede confrontar *Ilíada* 24, 407; 23, 361; u *Odisea* 11, 507.

[8] SEBASTIÁN YARZA, *Diccionario griego–español*. Sopena, Barcelona, 1984; p. 454.

[9] *El origen de la obra de arte*, p. 42.

[10] HEIDEGGER incluye un proceso que no viene con la misma palabra: 'ά no es lo mismo que 'des'. En alemán la palabra que utiliza es *entbergen* que corresponde efectivamente a *desocultar*.

describe este hecho en su "Alegoría de la caverna" (*República* VII, 514a–517a). En este extraordinario pasaje el ateniense hace una representación del tránsito de las llamadas apariencias a la contemplación del Bien absoluto y la vuelta ulterior hacia las sombras. Según la interpretación heideggeriana del pasaje[11], esta verdad como desocultamiento está esencialmente unida al concepto de παιδεία –educación–, al suponer que el desocultamiento es de un proceso educativo–cultural.

> La *paideía* hace mención al giro de todo el hombre en el sentido del desplazamiento, mediante habituación, del dominio de lo que de inmediato viene a su encuentro, a otro dominio en el cual el ente mismo aparece[12].

El hombre encadenado, que en la alegoría representa a cualquiera de aquellos que confían en las apariencias, al mirar las sombras de los objetos que son mostrados, asume como verdadero –ἀληθές– eso que se le presenta, pero una vez liberado llega ciertamente a una morada superior en sus posibilidades veritativas, a una mayor desocultación, a pesar de lo cual aún le parecen más verdaderas aquellas sombras, dada su falta de habituación.

La verdad no es sino una apropiación paulatina de la esencia de lo existente que, según el mismo Platón, tendría su culminación en la contemplación de las ideas puras. Pero esto no habla de un camino sencillo, especialmente cuando es posible volver atrás en busca de la seguridad que aportaban las visiones anteriores. En efecto, indagar la verdad implica una perturbación de nuestra habitualidad; el prisionero que se desencadena, al mirar de pronto el fuego,

> siente entonces una insólita reversión de la mirada inmediatamente como una perturbación del comportamiento habitual y del pensar consuetudinario[13].

La caverna era lo real y verdadero, al desocultarse su estado veritativo se modifica radicalmente, por ende su modo ontológico varía. El desocultamiento no acontece por causa del sujeto, el que más bien necesita acostumbrarse a la nueva situación: enceguecido por el excesivo resplandor, todavía disfruta más de las tinieblas.

Heidegger asume que la verdad del griego era esta suerte de desocultamiento, que incluso para él mismo es el más apropiado –ontológico– concepto de verdad. Pero esto

[11] En el ensayo "*La doctrina de* PLATÓN *acerca de la verdad*" (contamos con la traducción que aparece en *Cuadernos de Filosofía*. Buenos Aires, Fascículo VII, año V–VI, n. 10–12, 1953).

[12] *Ibidém*, p. 43.

[13] *Ibidém*, p. 40.

que con toda evidencia describe la alegoría platónica, lleva en sí una ambigüedad. Platón, quizás sin tener conciencia plena de ello, en el mismo texto de que hemos venido hablando deja entrever una nueva especie de verdad: ὀρθότης –rectitud–. Y es que en medio de ese proceso de desocultamiento tiene un papel preponderante ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα –la idea del bien–, la "causante misma de todo lo bello y todo lo justo" (πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία)[14], la señora que otorga la verdad y la percepción (κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη)[15]. Con ella al frente, el proceso cognoscitivo no es más que un tipo de ajuste que realiza el sujeto por sí mismo para poder asumir el aspecto –εἶδος– que muestra lo conocido; en otras palabras, la verdad no es sino una especie de adecuación entre los dos extremos de la cognición: uno, cuyo conocer procede por gracia de la idea del bien, el otro, un objeto pasivo, que no obstante exige una cierta homologación al sujeto[16], pero que realmente no produce verdad.

La justeza del mirar, y subsiguientemente del anunciar, que es en resumidas cuentas esta segunda verdad platónica, supone que el problema central está en el comportamiento del sujeto humano, al concernir a éste la búsqueda de una determinada adecuación o correspondencia entre su entendimiento y el objeto. Como consecuencia de esto el "ser" mismo expresado en el ente queda supeditado al arbitrio del cognoscente[17].

Surge de aquí mismo un alejamiento del concepto de verdad en cuanto ἀλήθεια cuyas consecuencias ontológicas distan mucho de ser positivas. A partir de esta ambigüedad en Platón se inicia lo que Heidegger denomina "olvido" del ser, fenómeno que no encuentra solución definitiva por parte del hombre.

Muy a pesar de ello en Platón este asunto es ambiguo, no sólo porque en principio utiliza el primer sentido: ἀλήθεια, sino también porque la primacía de la idea del bien permite aun un tipo de desocultamiento:

> Estos dos enunciados ('la idea del bien es la causa de lo justo y lo bello de todo' y 'es la señora que concede la verdad y la percepción') no corren a la par como para que a las *ortha* (lo justo) corresponde la *aléetheia*, y a las *kala* (lo bello) corresponde el

[14] Platón, *República* 517c 2.

[15] *República*. 517c 5.

[16] "Como consecuencia de esta adecuación de la percepción como adecuación de un *idein* a la *idéa* existe una *homoíosis*, una congruencia del conocer con la cosa misma" (*La doctrina de Platón acerca de la verdad*, pág. 52).

[17] Se debe tomar en cuenta que la verdad está íntimamente unida al ser, pues ella no es más que su expresión: "Se entiende generalmente por metafísica la verdad de lo existente como tal". (Heidegger, La frase de Nietzsche: Dios ha muerto, en *Sendas perdidas*, p. 174).

nous (la percepción); antes bien, esta correspondencia marcha a través y desacortada. A las *ortha*, a lo justo y su justeza, corresponde la recta percepción, y a lo bello corresponde lo desoculto, pues la esencia de lo bello consiste en ser lo *ekfanéstaton*"[18].

Con respecto a la justeza del mirar el pensamiento platónico reina a través de los tiempos. El mismo Aristóteles, su primer crítico, más bien aclara el camino al concebir la verdad como producto del entendimiento en su enunciar juzgativo; en el estagirita:

> La *aléetheia*, como lo opuesto a *pseudos*, es decir, a lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza[19].

Así podemos decir de Tomás de Aquino, Descartes, Nietzsche y acaso del mismo Heidegger en su primera época.

El otro extremo, la belleza como desocultamiento, no parece tener mayores consecuencias, aunque resulta al fin de cuentas un crucial punto a desarrollar. En efecto, la τέχνη como arte en Heidegger nos depara la verdad, aunque su aporte no debe desdibujarse desde esteticismos o subjetivismos, sino asumirse desde la pregunta por el ser.

Τέχνη y verdad

El ocultamiento del ser producido por la mutación en el concepto de verdad exige reconsiderar la "historia del ser". En esta historia ha habido momentos que trascienden la verdad impuesta, vislumbrando el sentido del ser. Dichos momentos, conforme con los mismos requerimientos que hemos conocido de Platón, son los propios del arte. Heidegger encuentra en algunas manifestaciones artísticas la revelación de la ἀλήθεια misma, pues "la esencia del arte es el poner–en–obra la verdad"[20], precisamente en cuanto desocultamiento de lo existente.

Para poder explicitar este sentido del arte se debe recurrir a la lengua griega, pues la palabra correspondiente, τέχνη, parece abrir los significados más apropiados, aunque, como señala el mismo Heidegger, los helenos no llegaron a comprender todas la posibilidades de su idioma[21]. El vocablo τέχνη fue utilizado tanto para hablar del trabajo arte-

[18] "La doctrina de Platón acerca de la verdad", p. 53.

[19] *Ibídém*.

[20] "El origen de la obra de arte". En *Sendas perdidas*, p. 59.

[21] Un ejemplo: "La esencia de la verdad como ἀλήθεια permanece impensada en el pensamiento de los griegos" (*Ibídém*, p. 42).

sanal (acaso 'técnico', como lo llamamos ahora), cuanto para decir de las "bellas" artes; pero si nos adentramos en su sentido profundo, advertiremos que

> τέχνη no significa absolutamente nunca una clase de tarea práctica. Antes bien, esa palabra designa un modo de saber[22].

Aristóteles lo había manifestado con toda claridad en el primer libro (c. 1) de la *Metafísica* al ponerla por encima de la ἐμπειρία en la gradación del εἰδέναι –saber–.

El saber es una manera de ver: el "percibir lo presente como tal"[23] en su mayor y mejor expresión. Por eso, la τέχνη no se trata de una posible comprensión del hacer humano, ni una mera formulación de teorías sobre lo existente, es más bien

> el mirar más allá, inicial y permanente, de lo existente. Este estar más allá realiza en distintas formas, en distintas vías y en distintos ámbitos, todo aquello que a lo existente le facilita su derecho proporcional, su determinación posible, y, por ende sus límites. Saber es la capacidad de poner en práctica el ser[24].

Esto es especialmente evidente en las obras de arte, síntesis de un esfuerzo creador que supera incluso cualquiera de nuestros discursos. En efecto,

> la obra de arte revela a su manera el ser de lo existente. En la obra acaece esta revelación, es decir, el desnudamiento, es decir, la verdad de lo existente. En la obra de arte se ha puesto en obra la verdad de lo existente[25].

De una manera particular, el artista instaura un mundo al abrir, desnudar o iluminar la φύσις misma, es decir, el ser. Esa obra no puede ser supeditada a su creador o degustador, ella les trasciende inevitablemente, pues se trata nada menos que del acaecer de la verdad, que no es sino el despliegue del ser mismo.

No obstante la τέχνη como manifestación "artística", que pareciera la manera privilegiada de hacer traslucir el ente, no parece suficiente para expresar todo el complejo fenó-

[22] *Ibídem*, p. 49.

[23] "El origen de la obra de arte", p. 49.

[24] HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*. Editorial Estudiantil de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982; p. 152.

[25] "El origen de la obra de arte", p. 32.

meno τέχνη, el cual tiene una relación evidente con la ποίησις en general. En efecto, si nos vamos más allá, incluso lo que denominamos propiamente *técnica* sigue los pasos del arte:

> ¿Qué tiene que ver la técnica con el desocultar? Respuesta: Todo. Pues, en el desocultar se funda todo pro–ducir.

Según estima Heidegger, la τέχνη en general fue relacionada por los griegos con la ἐπιστήμη, es decir, fue considerada un modo de acercamiento a la verdad, un modo de desocultar, precisamente el que produce –ποίησις–:

> Ella desoculta lo que por sí mismo no se pro–duce, ni está ahí delante, por lo que puede aparecer y ocurrir ya de una manera, ya de otra[26].

Producir es sacar a la luz lo que no existe, instaurar engendrando lo que faltaba, dejando que el ser se desoculte. La técnica es una forma de producir ser, de hacer surgir la verdad, es el ámbito de la creación.

Así el tercer grado aristotélico del conocimiento, en toda su dimensión, surge como modelo de ἀληθεύειν, de desocultamiento, de proclamación productiva de la verdad. La τέχνη ya no es simplemente un modo de conocer o de hacer, sino el más plausible –acaso para nosotros único– modo de "verificar" el ser[27].

Un punto nos queda por destacar. La interpretación aristotélica de la τέχνη marca un salto cualitativo con respecto a aquella tradicional visión, típicamente instrumentalista, del mito de Prometeo, que la proponía como donativo divino compensador de la debilidad corporal humana, al postularla como un rasgo definitorio del saber humano, es decir, como componente inalienable de nuestra naturaleza. El hombre es un ser técnico. Eso le proporciona ventajas significativas frente a los otros seres, dado que posee un saber que produce y que, consecuentemente, le analoga a la naturaleza misma. Es gracias a este saber que llegamos a vislumbrar la ποίησις de la φύσις –naturaleza–, y si la φύσις es el ser mismo, este ámbito de comprensión que constituye la τέχνη arroja luces suficientes para la desocultación del ser.

La relación entre φύσις y τέχνη, según el mismo Heidegger, es fundamental, dado que define el "mundo" que constituimos. Los griegos no vieron problema en ello, dado que ambas

[26] "La pregunta por la técnica", p. 61.

[27] En Aristóteles el arte es el tercer grado de conocimiento, subordinado a la ἐπιστήμη –ciencia– y a la σοφία –sabiduría–. Alguno, por consiguiente, podría suponer que deberían ser superiores éstos a la τέχνη en su capacidad de desocultación; pero, como ya hemos dicho, el estagirita había evolucionado hacia una verdad como correspondencia, estos otros grados de conocimiento penden también de esta teoría.

Heidegger no ve problema alguno en justificarse desde un sitio u otro, aunque la tradición filológica llegue a enfadarse.

tenían un ámbito común que las acercaba: la ἀλήθεια, quizás por ello no se ocuparon de distinguirlas con cuidado. El producto de ese descuido lo podemos ver hoy, con una técnica desatada, descontrolada, imposible de manejar. En efecto, nuestro impulso por dominarlo todo gracias a nuestra técnica más bien nos ata de manos, sin poder descifrar el enigma de nuestra historia. Signo de ello es el acelerado e indefectible rumbo hacia la autodestrucción, fruto de una relación tensa que busca destruir, agredir, explotar: violentar el ente.

Heidegger utiliza la lengua y las categorizaciones griegas para fundamentar su pensamiento. Ahora podemos volver a los helenos para revisar la justificación del pensador alemán, a fin de apreciar más objetivamente su interpretación.

La τέχνη se conceptualizó en la Academia

Como un recorrido por todo el pensamiento griego rastreando el concepto de 'técnica' excede en mucho nuestras posibilidades aquí, dedicamos nuestro tiempo exclusivamente a Platón y a su más grande discípulo, Aristóteles. De este último nos limitaremos a considerar dos textos clásicos a propósito del tema, mientras que del ateniense nos ha parecido adecuado hacer un recorrido un poco más amplio, tomando en cuenta diálogos de todos los períodos de su obra. Platón no ofrece un planteamiento unitario, pero la riqueza de sus múltiples vertientes estriba precisamente allí, en esa dinamicidad que, como la historia del ser heideggeriano, oculta y desoculta, que propone y luego desmiente para retomar de nuevo. Aristóteles compartió esa dialéctica en la Academia por veinte años, es allí donde encontró los rasgos que determinó para la τέχνη, aquellos que Heidegger recoge en su filosofía de la técnica.

La τέχνη en Platón

A pesar de ser este un asunto puntual en el estudio del pensamiento del eximio filósofo griego, se hace necesario hacer un recorrido por los distintos períodos que comprenden sus obras, siendo que aparece mencionado, aunque no como un tema central, si no en todas, en la mayoría de éstas. Como este estudio puede resultar excesivamente extenso, vamos a limitarnos a considerar las relaciones que asume Platón entre la τέχνη y el εἰδέναι –saber–, que según Heidegger estuvo siempre presente entre los griegos[28]. Como

[28] "La palabra τέχνη va junta desde los comienzos hasta los tiempos de PLATÓN con la palabra ἐπιστήμη ("La pregunta por la técnica", p. 61) La ἐπιστήμη es evidentemente una forma de εἰδέναι.

consecuencia, nos desentendemos directamente del tema de la verdad, aunque en última instancia y bajo los presupuestos heideggerianos no lo estamos haciendo.

1. *Diálogos socráticos y medios*

La relación de Platón con su maestro Sócrates en estos primeros escritos siempre ha dificultado su debida interpretación y delimitación doctrinal, partamos del presupuesto que hay una cierta unidad a propósito del tema que nos concierne; a quién pertenezcan las consideraciones, a otros toca definir[29].

En la *Apología de Sócrates*, acaso el escrito de Platón que primero debe considerarse, se hace referencia a los χειροτέχναι[30] (artesanos u obreros manuales). Según relata Sócrates, en su indagación en busca de sabiduría, después de escuchar el Oráculo de Delfos, que le había señalado como el hombre más sabio, se había encontrado con estos hombres, los que tenían un conocimiento adecuado respecto de su quehacer, aunque ello les impedía ver más allá, al punto de que se creían suficientemente sabios. Sócrates se desilusionó al conocer su falta de sabiduría, puesto que él esperaba que ellos tuviesen πολλὰ καὶ ἐπισταμένου" (muchos y bellos conocimientos), mas su τέχνη no llegaba hasta allí, se limitaba a ofrecer soluciones específicas y consuetudinarias, las que podríamos subordinar a la ciudad y sus intereses.

En el *Cármides* (165c y ss.) Platón llega a homologar toda ciencia de lo particular, incluyendo aquellas "artes" que son productoras. La arquitectura, por ejemplo, es la ciencia de la construcción (ἐπιστήμη τοῦ οἰκοδομεῖν), aunque en última instancia es una disciplina que realiza obras. Aquí no queda muy clara aún la distinción entre τέχνη y ἐπιστήμη (¿acaso una diferenciación clara no aparecerá sino en la obra de Aristóteles?).

En particular diálogo *Ión* se encuentra un pasaje en el que parece censurarse al poeta desde el punto de vista pedagógico y social, aunque en la percepción del arte esto resulte casi una alabanza:

> οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει, ἐπεί, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνῃ καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· (534 c 5-7). (Pues no

[29] La controversia sobre el asunto va desde la tesis de que PLATÓN es un socrático en por lo menos 10 de sus diálogos (tesis sostenida, por ejemplo, por VLASTOS [cf. *Sócrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, 1991], hasta suponer incluso que Sócrates es más bien de un personaje más, entramado en perspectiva al propio pensamiento platónico KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*).

[30] *Apologia Socratis* 22d.

dicen esas cosas por arte sino por una potencia divina, porque, si supiesen hablar bien con arte respecto de algo (un tema), lo sabrían hacer de todas las otras cosas).

El caso más curioso es que *Ión*, que cree ser un intérprete creativo y explicativo de Homero, no tenía ante los ojos de Sócrates ni el conocimiento ni el discernimiento necesarios para desarrollar un arte, pues él, tanto como los otros rapsodas, no poseía νοῦς –inteligencia–, hasta el punto de que no era capaz siquiera de referirse o comentar a los demás poetas. En otras palabras, la técnica por él desarrollada no alcanzaría el nivel epistemológico que se adecua a la filosofía. El intérprete, en ese sentido, no abre espacios a la "verdad", así como no lo hace el mismo poeta, en la medida en que es un enajenado que revela las voces divinas. Ya tendremos tiempo para discutir la cuestión estética, en el capítulo siguiente, pero de momento no parece ayudar mucho para la comprensión de un sentido riguroso de la τέχνη, el que parece exigir una suerte de universalización y no un indicio singularista de lo divino.

Por supuesto, Sócrates tenía un horizonte muy claro: ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσι" ἐπιστήμη" (la filosofía es una búsqueda de ciencia)[31]. La ἐπιστήμη pareciera ser un quehacer alejado de toda práctica, aunque en realidad, según aparece en el *Eutidemo*, debe estar en relación con el producir y la utilidad:

> Τοιαύτης τινὸς ἄρα ἡμῖν ἐπιστήμης δεῖ... ἐν ᾗ συμπέπτωκεν ἅμα τό τε ποιεῖν καὶ τὸ ἐπίστασθαι χρῆσθαι τούτῳ ὃ ἂν ποιῇ (289b 4-6). (Es una necesidad para nosotros una ciencia tal... en la que coincidieran juntamente el hacer y el saber hacer uso de aquello que hace).

El Sócrates de este último diálogo indaga en búsqueda de esa ciencia que no es sino el arte regio (ἡ βασιλική τέχνη), aquel cuyo fin primordial es proveer la felicidad a los ciudadanos, al proporcionar a las gentes la ciencia y hacerlas sabias[32].

La comunión entre τέχνη y ἐπιστήμη se hace evidente también en el *Protágoras*, donde la primera aparece como un modo de conocimiento de alta estima:

> τοῦτο μὲν ἔξεστι λέγειν καὶ περὶ ζωγράφων καὶ περὶ τεκτόνων, ὅτι οὗτοί εἰσιν οἱ τῶν σοφῶν ἐπιστήμονες (312c 7-8). (Es posible decir tanto de los pintores como de los constructores esto: que son los sabedores de las cosas sabias)[33].

[31] *Euthydemus* 288d 8

[32] ἔδει δὲ σοφοὺς ποιεῖν καὶ ἐπιστήμης μεταδιδόναι (*Euthyd*. 292b 7–8). El *Eutidemo* a brincos y saltos, en medio de una graciosa representación de la erística más popular de la sofística, nos ofrece estas consideraciones, siempre en boca de Sócrates como un maestro que forma con sumo cariño y cuidado a su discípulo Clinias.

[33] Se debe tener en cuenta que el adjetivo σοφός en principio se traduce mejor como hábil, diestro o capaz.

La capacidad de hacer que se hace conocimiento no es de cualquiera. Los "artesanos" son especialistas en su campo, que llevan un proceso continuado de aprendizaje[34], y que llegados a su pleno desarrollo deben ser consultados cuando se toma alguna decisión respecto de cosas que atañen a su especialidad[35], su mérito como conocedores de su arte es innegable e incuestionable, al menos en su respecto específico. Ellos son "sabios" para la ποίησις –creación–.

En este mismo diálogo aparece una descripción del mito de Prometeo[36], según el cual la ἔντεχνον σοφία –sabiduría artística– del dios Hefesto y de la diosa Atenea fue robada por aquel personaje mítico para la supervivencia del hombre:

> τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν ἄνθρωπος ταύτῃ ἔσχεν (321d 3-4). (Como consecuencia, el hombre tuvo la destreza en lo que respecta a los medios de vida).

Según la común interpretación del mito se supondría que antes de tal hecho el hombre habría tenido una vida de graves incomodidades e inconveniencias, frente a los otros seres vivos. Pero en este pasaje se describe con gran claridad cómo el hombre aún no había ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς[37] (salido de la tierra a la luz); por consiguiente, y pese a ser un especial "donativo" de los dioses, la τέχνη le pertenece al hombre desde el mismo momento en que se le constituye. Luego veremos que esta descripción del mito es modificada de manera significativa en el *Político*.

Es paradójico que sea el sofista Protágoras el que ofrezca la teoría más significativa de la técnica humana. Por ello podría objetarse que la tesis platónica pretende ir más allá de esas comunes enseñanzas que esperaba la polis democrática, de las que la sofística vivía, y que por ende el pasaje del mito respalde una visión ajena al platonismo. En todo caso, el planteamiento que busca la sabiduría plena de la filosofía no pretende negar el espacio de lo técnico, y sabe que se puede incluir en casi todas las funciones que podríamos denominar "intelectuales". Así, por ejemplo, en el *Cratilo* se recoge esta pequeña valoración:

> ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται (389a 2-3). (El legislador[38], que de los artesanos llega a ser de los más raros entre los hombres).

[34] Cf. *Prot.* 318 d 2–4.

[35] Cf. *Prot.* 319 c–d.

[36] *Prot.* 321 c – 322 a.

[37] *Prot.* 321 c 7.

[38] El νομοθέτης a que se está refiriendo PLATÓN, en boca de Sócrates, es aquel que establece las palabras, aunque su labor parece equivalente a todo otro legislador.

Nótese cómo aquí un trabajo de enorme importancia para la conformación social y cultural de una ciudad, la que debería estar en manos de filósofos, como lo dirá la *República*, tiene carácter técnico. No obstante, todavía no estamos listos para considerar a la filosofía misma como una suerte de técnica.

De los diálogos de los dos primeros períodos es quizás el *Gorgias* el que más referencias al tema en cuestión tiene, fundamentalmente porque el interlocutor de Sócrates es un maestro en el arte oratoria, y la indagación en torno a este arte es lo primordial, sobre todo en lo que respecta a su distinción respecto de las demás. Para la sofística, representada no sólo por Gorgias, sino también por Polo, la oratoria constituye la τέχνη que todos y cada uno deberían poseer, en especial los artesanos[39], dado que con ella esos especialistas llegan a convencer de su capacidad y sabiduría. De ello sacan la consecuencia de que es el arte oratoria es el superior:

> (Γοργίας) μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν (448c 9). ([Gorgias] participa de la más bella de las artes).

Frente a esta tesis, Sócrates desarrolla una serie de argumentaciones para desacreditar la labor del orador, revalorando el φρονεῖν –inteligir práctico– y el λέγειν[40] –hablar– de las restantes artes. Los discursos y la forma de pensar de cada una de ellas tienen una especificidad que difícilmente puede ser sobrellevada por la retórica, que ante los ojos del maestro de Platón no es más que un modo de engañar.

En contra de la tesis gorgiana de que las artes reducen su saber a operaciones manuales u otras prácticas semejantes, Sócrates arguye que debe ampliarse la perspectiva, pues en buena cantidad de ellas las palabras son lo primario:

> καὶ τὸ παράπαν πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ τὸ κῦρος αὐταῖς διὰ λόγων ἐστίν (450d9 –e1). (Toda práctica y la decisión –poder– en ellas está enteramente en las palabras [razones]).

Así, por ejemplo, la aritmética es un arte cuyo efecto es producido por la palabra y recae en un tipo de conocimiento, que es el de los números pares e impares[41].

[39] Cf. *Gorgias* 456a–457d.

[40] Cf. *Gorg.* 450 a 2.

[41] Cf. *Gorg.* 451 a 9 – c 5.

Ante la propuesta gorgiana de la retórica como "artesana de la persuasión" (πειθους δημιουργός)[42], Sócrates procura mostrar cómo cada una de las otras artes poseen un discurso persuasivo suficiente, ajeno completamente a la retórica. Esto es de suma importancia para Aristóteles, quien, como veremos un poco más adelante, destaca como característica esencial de la τέχνη su capacidad de enseñar.

En su enfrentamiento con Calicles, el gran representante de la conciencia política y social popular que decide atacar este mismo diálogo, Sócrates hace una distinción ejemplificada, que es fundamental:

> καὶ ἐτίθην τῶν μὲν περὶ τὰ" ἡδονὰ" τὴν μαγειρικὴν ἐμπειρίαν ἀλλὰ οὐ τέχνην, τῶν δὲ περὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν ἰατρικὴν τέχνην (500b 3-5). (De las relativas a los placeres yo ponía la culinaria como experiencia y no como técnica, de las relativas al bien ponía la medicina como técnica).

La culinaria, que en otros sitios aparece como τέχνη[43], aquí está tomada como la mera rutina que no examina su objeto, el placer que conlleva sus producciones, sólo se preocupa por los medios, sin conocer qué sea mejor o peor, sin mirar la bondad o maldad de su acto o del resultado del mismo. Ella es irracional, nada ha calculado, sólo conserva, por rutina y experiencia, el recuerdo de lo que suele suceder. Por el contrario, la medicina tiene un estudio cuidadoso de sus asuntos,

> ἡ μὲν τούτου οὗ θεραπεύει καὶ τὴν φύσιν ἔσκεπται καὶ τὴν αἰτίαν ὧν πράττει, καὶ λόγον ἔχει τούτων ἑκάστου δοῦναι (501a 1-3). (Ésta cuida de aquello suyo y ha examinado la naturaleza y la causa de aquellas cosas de las que se ocupa, y consigue dar razón de cada una de esas).

Como τέχνη, la medicina procura el bien mayor para el alma, está en constante consideración de lo mejor –βέλτιον–. Esta perspectiva quizá sea la decisiva para considerarla arte, aunque podemos añadir un dato más de gran significado: la búsqueda del bien lleva al artesano a estar atento a su obra, a encaminarla en lo posible al bien mayor, tratando de establecer un orden de materiales con un acoplamiento y un acomodo armónicos,

> ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσηται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον (503e 8–504a1). (Hasta que la totalidad de la obra la hubiese establecido convenida[44] y ordenada).

[42] Cf. *Gorg.* 453 a.

[43] Cf. por ejemplo *República* 332d.

[44] Es muy complicado traducir el verbo τάσσω aquí, que es sinónimo de κοσμέω, aunque tiene uso especialmente en el campo militar; algunos de sus significados son: "Colocar en orden de batalla", "asignar un puesto", etc.

Como última obra de este grupo que venimos revisando está el primer libro de la *República*, que cuenta con rasgos muy semejantes a los otros textos considerados. En la grave discusión entre Sócrates y Trasímaco, el primero llega a estimar que en la τέχνη se debe mantener una perspectiva a lo mejor, a la perfección; en todo caso, ella no participa de imperfección alguna:

οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἁμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾷ τέχνῃ πάρεστιν (I 342b 3). (Ninguna maldad ni error se encuentran en arte alguna).

pues ella sólo sabe buscar lo conveniente para su propio objeto.

αὐτὴ δὲ ἀβλαβὴς καὶ ἀκέραιος ἐστιν ὀρθὴ οὖσα, ἕωσπερ ἂν ᾖ ἑκάστη ἀκριβὴς ὅλη ἥπερ ἐστίν (I 342b 5-7). (La misma es incólume y pura siendo que es recta, por el tiempo en que cada una sea ajustada y enteramente lo que precisamente es).

Las artes gobiernan u dominan su objeto, su acción no es sobre sí mismas, sino sobre otros, que resultan sus subordinados,

οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς (I 342c 8 – d 1). (Pues ninguna ciencia[45] considera ni se encarga de lo provechoso del más fuerte, sino de lo que aprovecha al inferior que es gobernado por ella).

2. *La madurez*[46]

Dos diálogos únicamente tomemos en cuenta: *República* (II–X) y *Fedro*. A propósito del primero lo hemos dividido entre la sección anterior y esta segunda tomando en cuenta que casi de seguro fue escrito paso a paso, en distintos tiempos, y que, por causa del viaje del ateniense a la Magna Grecia, hubo modificaciones conceptuales entre distintas secciones.

El libro II de su gran diálogo sobre la πολιτεῖα, Platón señala un fenómeno social importante[47]: los δημιουργοί van acrecentando su número conforme al desarrollo de necesidades de la ciudad. De acuerdo con esto se hace necesario que para la πόλις que está conjetu-

[45] La palabra ἐπιστήμη sin lugar a dudas aquí está en lugar de τέχνη, como si fuesen sinónimos.

[46] Esta distinción es meramente convencional y no tiene pretensiones de clasificación de la obra PLATÓNica ni está para ser considerada artificio de valoración adecuado.

[47] Cf. *Rep.* II 370 d.

rando el Sócrates de este diálogo, haya artesanos especializados que laboren cada uno en aquella tarea para la que tiene aptitud natural (πρὸς ὃ ἐπεφύκει ἕκαστος)[48] y en la que se puedan desempeñar mejor. A más de esas cualidades otorgadas por la naturaleza, el artesano debería tener el conocimiento debido (τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου) y la práctica suficiente (τὴν μελέτην ἱκανήν)[49]. Por eso más adelante Sócrates mismo aduce que este concentrar la función del artesano en un solo oficio es lo justo[50], aunque podrían suscitarse intercambios entre esta clase de ciudadanos, lo cual no afecta gravemente a la ciudad, en tanto que no ocurran traslados entre clases, error que sí provocaría males. No obstante, es de esperar que los artesanos laboren en conformidad con los principios establecidos para toda la comunidad, teniendo en cuenta en especial la necesidad de la justicia en todo el orden social[51].

Un poco más adelante, en este mismo libro, Sócrates habla de la ciencia –ἐπιστήμη– de lo particular sin hacer mayor distinción entre ella y la τέχνη[52], y es que en última instancia el conocimiento especializado debería llamarse de cualquiera de las dos formas. Los artesanos deben lograr la "ciencia" de su objeto específico, porque laboran conforme a una idea[53] –captada sólo por vía reflexiva– y, aunque su labor sea puramente imitación del gran creador del mundo[54], siempre supone un esfuerzo de comprensión del quehacer. Otra cosa debemos decir del mero imitador que es el "artista" que parece entendido en todas las cosas. Tal personaje no hace más que laborar con ilusiones sin remitirse a las verdades últimas;[55] así, por ejemplo, el pintor, por bueno que sea, a lo sumo engañará con sus trabajos a niños u hombres necios, pues no hace más que copiar estas realidades del devenir. Quizás, en ese sentido, esté más cerca de la ἀλήθεια el "humilde" artesano, que el "gran" artista[56].

Por otro lado, en la parte final del *Fedro*, Sócrates hace una serie de ataques a la retórica de los sofistas, en los que vuelve a retomar el tema de la τέχνη. Allí distingue entre la

[48] *Rep.* II 374 d 9.

[49] Cf. *Rep.* II 374 d 4–5.

[50] Μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστι. (*Rep.* IV 433 a 8–9).

[51] Cf. *Rep.* IV 443. Los artesanos, en el famoso esquema social platónico de las tres clases sociales que tienen correspondencia con las tres almas humanas, son parte de la casta trabajadora; aunque es importante no olvidar que las otras clases tienen τέχναι específicas.

[52] Cf. *Rep.* IV 438 c–d.

[53] Cf. *Rep.* X 596 b.

[54] Cf. *Rep.* X 596 c–d.

[55] Cf. *Rep.* X 598 b–d.

[56] ¿No necesitaría PLATÓN otra palabra distinta de τέχνη para clasificar a los "artistas"? Lo cierto es que evita en lo posible atribuirles ese saber, llamándoles con su nombre específico. No obstante, en el *Político* (306 d) elogia aquellas "artes" que se constituyen como virtudes.

verdadera retórica: ψυχαγωγία –instrucción del alma–, y la pseudorretórica, dedicada a la persuasión. La primera es propia de aquel que sabe indagar las ideas, pues entiende que:

> πρῶτον μὲν δεῖ ταῦτα ὁδῷ διῃρῆσθαι, καὶ εἰληφέναι τινὰ χαρακτῆρα ἑκατέρου τοῦ εἴδους (263b 7-8). (En primer lugar es necesario determinar estas cosas por su procedimiento y tomar algunas huellas de las ideas).

La pseudorretórica es una rutina, en la que no se hace más que cazar opiniones, y no un arte[57], el cual debe estar en relación necesaria con la verdad:

> τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὔτ' ἔστιν οὔτε μή ποτε ὕστερον γένηται[58] (260e 5-7). (Dice el lacedemonio que el auténtico arte del hablar no se alcanza sin la verdad, ni así es posible ni llegará a darse en tiempo ulterior alguno).

El conocimiento es imprescindible en el verdadero arte:

> καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται. (266d 1-2). (¿Habría algo bueno, que careciera de esos (conocimientos) y sin embargo comprenda con arte?).

La respuesta pareciera que no puede ser otra que "no".

3. *Diálogos con el eleatismo y el pitagorismo*

Solamente tres son los escritos que nos parece conveniente citar aquí: *Político*, *Sofista* y *Timeo*. El primero presenta una división de las ciencias que resulta muy significativa para nuestro tema:

> συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν. (258 e 4-5) (Divide tú todas las ciencias, hablando de la práctica y de la solamente gnóstica [de la de conocimiento puro]).

A las ciencias "gnósticas" (o teóricas) les podemos asignar el nombre de τέχναι[59], a pesar de que esta categoría parece mejor corresponder a las prácticas, entre las que el

[57] Cf *Phae.* 262 b 5–8.
[58] Cf. También 259 e 4–6.
[59] Cf. *Pol.* 258 d 3–4.

"extranjero de Elea", personaje principal en este diálogo, cita a la arquitectura (τεκτονικήν) y a toda obra de tipo manual (χειρουργίαν)[60]. La relación con el producir nos obliga a redundar un poco más en estas últimas:

> ἐν ταῖς ἐνοῦσαν ὕμφυτον τὴν ἐπιστήμην κέκτηνται, καὶ συναποτελοῦσι τὰ γιγνόμενα ὑπ' αὐτῶν σώματα πρότερον οὐκ ὄντα (258 d9–e2). (Procuran un conocimiento que naturalmente estuviese en las obras y producen al mismo tiempo los cuerpos que nacen de ellas y que antes no existían)

Todas estas ciencias, prácticas y teóricas, sin embargo, deben distinguirse de la ciencia política –que la hemos visto atrás como una τέχνη– que a todas luces en este texto constituye el problema central. La política no hace (πράττειν), gobierna (ἄρχειν) el hacer[61], de ahí su distancia respecto de las otras τέχναι o ἐπιστήμαι.

En este mismo diálogo aparece una nueva explicación del mito prometeico[62]. Aquí se llega a estimar que las τέχναι son otorgadas al hombre ante una nueva situación existencial. Hubo una época –período de involución– en la que los hombres vivían en perfecta armonía con la naturaleza, mas todo cambió de rumbo –período de la evolución– y aquellos se convirtieron en víctimas de las garras de las fieras salvajes, con las que antes convivían; en este momento eran débiles y estaban indefensos, dado que no poseían ni los medios ni las artes (eran ἄτεχνοι) para su supervivencia. Entonces, la intervención divina en favor del hombre no se hizo esperar: el manejo técnico del fuego y las otras artes les son concedidas, no sin cierto dolo de parte de los donadores.

El principal cambio en esta descripción es sin lugar a dudas la exclusión de la τέχνη como una atribución connatural del ser humano. De aquí parece inferirse que las técnicas tienen razones históricas de nacimiento, esencialmente conforme a las necesidades que iban surgiendo. Este sería, sin duda, uno de los puntos claves por lo que Heidegger se decide por Aristóteles y no por Platón, quien aparecería como un teórico instrumentalista de la τέχνη.

De este mismo diálogo es necesario resaltar finalmente que, haciendo uso de la metodología de la "división", el ateniense no ofrece una larga lista de distinciones de artes[63],

[60] Cf. *Pol.* 258 d 8–9.

[61] *Pol.* 305 d 1–2.

[62] Cf. *Pol.* 274a.

[63] Cf. *Pol.* 276 ss.

señalando el buen número de concausas (σιναιτίαι) que favorecen a las causas (αἰτίαι) principales en el arte de tejer[64]. A más de ser un buen ejemplo de las posibilidades de esta metodología, este texto interesa porque muestra la complejidad de la τέχνη, que no parece un saber simple, sino que conlleva una numerosa serie de "artes" que se ven encausadas y entrelazadas en la producción.

El *Sofista* presenta una nueva ejercitación de este método de la διαίρεσις con el famoso ejemplo del arte del pescador de caña, en el que se muestran todas las especies y diferencias específicas de artes que se deben considerar para llegar a distinguir tan singular τέχνη. Un poco después de esto aparece una pregunta que nos resulta significativa:

> πότερον ἰδιώτην ἤ τινα τέχνην ἔχοντα θετέον εἶναι τὸν ἀσπαλιευτήν (221c 8-9).
> (¿Se habrá de suponer que el pescador de caña es inexperto o llega a tener algún arte?).

Aún el modesto pescador que usa la caña posee un conocimiento eficaz de su asunto específico. La τέχνη resulta aquí, incluso en sus más simples manifestaciones, un conocimiento nada despreciable. De hecho, como señala el extranjero de Elea un poco después, las τέχναι comparten todas la misma metodología:

> τοῦ κτήσασθαι γὰρ ἕνεκα συγγενὲς καὶ τὸ μὴ συγγενὲς κατανοεῖν πειρωμένη τιμᾷ πρὸς τοῦτο ἐξ ἴσου πάσας, καὶ θάτερα τῶν ἑτέρων κατὰ τὴν ὁμοιότητα οὐδὲν ἡγεῖται γελοιότερα (227a 10 – b 4). (En procura de alcanzar que la inteligencia llegue a comprender lo semejante y lo desemejante de todas las artes, [el método] emprendido juzga respecto a esto a todas desde lo mismo, y de ningún modo tiene por más risibles a las unas que a las otras, en razón de su semejanza).

La diferencia principal estriba en el objeto de su preocupación, lo cual nos hace ver algunas como superiores, cuando en realidad son más bien más pretenciosas[65].

Hagamos referencia para concluir a uno de los últimos y más conocidos diálogos de Platón: el *Timeo*. Éste, a nuestro modo de ver, presenta la más alta consideración del ateniense con relación al trabajo técnico, precisamente en la figura del dios creador del mundo.

[64] Cf. *Pol.* 281 d-e.

[65] Platón refiere el simpático ejemplo de la diferencia entre el arte de matar pulgas y la estrategia militar; obviamente la segunda resulta más pomposa (Cf. *Sof.* 227 b).

ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν (28a 6 – b 1). (Por consiguiente, puesto que el artesano, mirando siempre hacia lo que se da según las mismas cosas y haciendo uso de un paradigma tal, produce la forma y la virtud de algo, así es necesario que todo [ese algo] se culmine bello).

El dios creador de Platón es ese δημιουργός –artesano– que ejecuta una obra con la mayor de las perfecciones, gracias a su perspectiva hacia lo eterno. El conocimiento que alcanza el demiurgo es conforme con la "verdad" suprema, es decir, los paradigmas o modelos eternos[66]; su τέχνη tiene como supuesto esta ciencia de lo mismo.

En la aplicación a la tarea, el dios lo hace como cualquier artesano hábil y sabedor. Platón incluso para describirlo utiliza un adjetivo, que ciertamente es una imagen, pero que no deja de reafirmar su carácter de artesano o técnico: el demiurgo es ὁ τεκταινόμενο"[67], un carpintero.

La obra que logra este artesano del mundo, quizás como lo alcanza cualquiera que tenga τέχνη, es una bellísima imagen:

τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι (29b 1-2). (Siendo así esas cosas, es de total necesidad que este cosmos sea una imagen de algo).

Es la imagen de lo perfecto; aún más, es la mejor imagen posible: la manifestación visible y tangible de lo perfecto, del ser: lo que es siempre lo mismo.

Atrevámonos a "heideggeriar" un poco: el demiurgo ha fabricado una obra que delata la belleza plena, por supuesto de la manera en que mejor se puede hacer. Esa belleza es identificable con el bien absoluto y, consecuentemente, con la verdad. Así, la técnica del creador devela la verdad: la τέχνη es una forma de develamiento, o acaso mejor, una forma de desocultación. ¿Por qué no aventurarnos, todavía más, a decir lo mismo de cualquier artesano que ejecuta esa forma y virtud de su obra, que pone en práctica la verdadera τέχνη, aquella que está en íntima relación con la ἐπιστήμη, en íntima comunión con la verdad?

[66] No conviene entrar aquí en la discusión sobre la realidad o no de estas "ideas", aunque no podemos dejar de decir que en este diálogo PLATÓN plantea una clara distinción entre los dos mundos, sensible e inteligible.

[67] Cf. *Tim.* 28 c 6.

Aún más, sin arriesgarse mucho en la interpretación de esta figura mítica platónica, podríamos decir que se trata de la personificación de la φύσις. Platón está ayudándonos a vislumbrar la ποίησις de la φύσις, la manifestación activa del ser. Y todo parece indicar que esto acontece tal y como entre nosotros: es una τέχνη, por más bella y perfecta que sea. Así pues, el esfuerzo técnico humano no es más que una expresión análoga de lo que ocurre en la φύσις. Nuestra τέχνη es un ámbito de comprensión del ser, como decía Heidegger, es una manera de desocultarlo. Aunque aquí nos parece que la practicidad mantiene un juego con la oscuridad que significa un ocultarse del mismo ser, nuestro encuentro con el saber tiene razones prácticas para su indagación. El olvido del ser está abierto desde ya.

La τέχνη en Aristóteles

Los estudios contemporáneos de Aristóteles han mostrado que su obra sobrepasa nuestras ilusorias interpretaciones monolíticas y dogmáticas, que normalmente fragmentan y desconocen quizás las mayores atracciones del pensador de Estagira. Aquí difícilmente podemos superar la visión de sistema y modelo de claridad que comúnmente le atribuimos a su filosofía, fundamentalmente porque sólo tomaremos un par de lugares que nos parecen claves para comprender lo que el *filósofo* parece juzgar certero, a saber, *Ética nicomaquea* VI, 4 y *Metafísica* A 1; en ese orden por corresponder a la posible cronología de la redacción de los mismos[68].

Aristóteles en el citado libro VI de la *Ética* trata de las llamadas ἀρεταί τῆς διανοίας –virtudes intelectuales–, allí es donde incluye a la τέχνη. Conforme con eso, el primer punto que desarrolla es la diferenciación entre πράξις –actividad práctica– y ποίησις. La primera es una disposición moral para el obrar (a ella corresponde la φρόνησις), la segunda es una disposición (ἕξις) para producir cosas, ambas aleccionadas por la razón (λόγος). La ποίησις, que es obviamente la que nos interesa, está asociada a la τέχνη:

> τὸ αὐτὸ ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική[69]. (Lo mismo es el arte y la disposición que produce en correlación con la razón verdadera).

La palabra ἕξις puede traducirse como "hábito", aunque mejor aún como "capacidad" y "constitución de la manera de ser"; de modo que, la τέχνη es una aptitud para realizar obras. El requisito siempre necesario de este "hacer" es esa razón verdadera –acaso una razón de desocultamiento–, que oriente por pasos seguros el obrar:

[68] Aristóteles se refiere en la *Metafísica* (A 1, 981 b) a su *Ética*, incluso a propósito de la concepción de la τέχνη.

[69] *Ética nicomaquea* VI, 4, 3. París, Librairie Garnier Frères; texto por Jean Voilquin, 1950.

ἡ δ' ἀτεχνία τοὐναντίον μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις[70] (VI 4, 6). (La falta de arte es la disposición de hacer cosas contrarias en correlación con una razón falsa).

Por eso el arte no es una producción cualquiera. En él se conjugan un esfuerzo por aplicar –τεχνάθειν– y un especular –θεωρεῖν–[71]. Precisamente la relación estrecha que tiene la τέχνη con la razón verdadera es el respaldo teórico que la convierte en virtud intelectual. Ejemplifiquemos:

τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ[72]. (En lo que respecta al actuante y al por qué empieza el movimiento del recobrar la salud, si esto [acontece] por arte, se trata de la idea, precisamente la que se da en el alma).

Un aspecto más debemos recalcar a partir de la *Ética*: la τέχνη labora en lo contingente, esto es, realiza cosas que podrían existir o no. Ninguna de las producciones "artísticas" tiene procedencia natural (κατὰ φύσιν), pues no tienen en sí mismas la razón de su existencia[73]. La esfera de lo natural, por consiguiente, es ajena a la τέχνη; a pesar de lo cual quizás podríamos suponer que la φύσις y la τέχνη se descubren de forma análoga, precisamente por ser productoras:

τῶν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνῃ τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου[74]. (De las cosas generadas, unas lo son por naturaleza, otras por arte y otras por casualidad).

En el inicio de la *Metafísica* (A, 1) Aristóteles presenta una gradación del saber (εἰδέναι), que parece la culminación aclaratoria de lo que es la τέχνη en el nivel epistemológico. Cinco son los modos de saber: αἴσθησις —sensación—, ἐμπειρία —experiencia—, τέχνη, ἐπιστήμη y σοφία —sabiduría—[75]. El arte es el primer grado epistemológico propiamente humano, a pesar de lo cual viene a ser un resultado de los dos anteriores:

[70] *Ídem* VI, 4, 6.

[71] *Ídem* VI, 4, 4.

[72] Aristóteles, *Metaphysicorum* liber VII, 7, 1032 b 21-23. Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Editorial Madrid, Gredos, 2ª ed. (2ª reimpresión), 1990.

[73] Cf. *Ética* N. VI, 4, 4.

[74] *Metaph.* VII, 7, 1032 a 12-13.

[75] En *Cinco lecciones de filosofía* (Alianza, Madrid, 1980, lección I) Xavier Zubiri agrega, conforme a la *Ética nicomaquea*, dos grados más en el esquema aristotélico, a saber, νοῦς –inteligencia– y φρόνησις –inteligencia práctica–, de modo que los grados propiamente humanos pasan a ser cinco.

γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένεται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις (A1, 981a 5-7). (Acontece el arte cuando de muchas observaciones [pensamientos] de la experiencia surge una concepción del todo[76] respecto de los semejantes).

La τέχνη es un proceso, por tanto, de generalización a partir de una suma de situaciones experienciales, que a su vez proceden de una suma de casos aportados por la sensación, referente primario y esencial.

El hombre empírico[77] posee un conocimiento del qué (τὸ ὅτι), pero sólo del caso suyo específico y no del de otros. El "técnico" sabe cómo acontecen muchos otros casos, precisamente porque conoce las razones del quehacer (διότι), las causas (αἰτίαι); en otras palabras, quien posee τέχνη tiene un dominio teórico fundamental que le diferencia de los demás:

(νομίζομεν) ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικοὺς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν (A1, 981b 5-6). ([Creemos] que no son más sabios los jefes de obras por lo práctico sino por estar conforme a la razón y por llegar a conocer las causas).

La otra gran diferencia, la definitiva, que podemos encontrar en el 'técnico' es su capacidad de enseñar:

ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι (981b 7-9). (En general el signo del saber y del no saber es la capacidad de enseñar, y por eso creemos que es más ciencia el arte que la experiencia).

De este modo la τέχνη es un saber netamente superior a cualquiera meramente empírico, aunque éste llegue a funcionar –incluso mejor que el saber técnico–. Repitamos las tres razones: sabe más, sabe mejor y sabe enseñar. No obstante, no podemos dejar de tener en cuenta que la τέχνη es un grado inferior a la ciencia (ἐπιστήμη) y, por supuesto, a la sabiduría (σοφία) (¿acaso sea esto así en Platón?).

[76] En la traducción de García Yebra : "Una noción universal".

[77] García Yebra traduce ἔμπειρος como "experto", posiblemente correspondiendo a la versión latina de Guillermo de Moerbeke, que dice "expertus". Dada la connotación de "perito" que tiene ese adjetivo no parece el más conveniente.

Replanteo

A pesar de que en la cuestión sobre la verdad –ἀλήθεια– Heidegger vuelve sus ojos hacia Platón, su interpretación de la τέχνη parece depender con exclusividad de Aristóteles. Mas, por lo que hemos podido apreciar a lo largo de la segunda sección de este capítulo, hay un correlato entre los dos pensadores griegos a este propósito. Así, podemos ver cómo la consideración de la τέχνη como un grado de saber está presente en casi todos los diálogos. El juicio que aparece en la *Metafísica* sobre la τέχνη como un modo superior a la práctica está con toda claridad, por ejemplo, en el *Gorgias*, incluso en lo que respecta a la posibilidad de enseñar[78]. Aún más, la relación entre la τέχνη y el λόγος ἀληθής –razón verdadera– que propone Aristóteles ya aparece en los escritos de madurez de Platón.

No obstante, es necesario reconocer el inmenso significado de la síntesis del Estagirita frente a la propuesta platónica. Platón nos obliga a pasar por una serie de recovecos, sin que al final encontremos una única y sistemática respuesta -quizás porque no la hay-. De esta manera, son evidentes las distancias entre la valoración de los artesanos que aparece en la *Apología* y la que muestra el *Gorgias*, obras que inclusive pertenecen a períodos relativamente cercanos del pensamiento del ateniense. La homogenización metódica de las τέχναι que señala el *Sofista* no aparece antes de manera explícita. Ni siquiera la descripción del mito de Prometeo es homologable en los diálogos en que aparece (*Político* y *Protágoras*).

Hemos visto cómo Aristóteles presenta una clara distinción entre la ἐπιστήμη, la τέχνη y la ἐμπειρία, cosa que no queda muy definida en Platón, al punto que en diversos textos la parece asimilar ya sea una u otra de estas otras dos maneras de saber.

Por otro lado, ¿cómo negar que Platón tiene rasgos instrumentalistas en su consideración de la técnica? Basta recordar el *Eutidemo* con su tesis de la unificación en la técnica del hacer y el saber usar, y, por supuesto, la *República*, en la que se hace una descripción de la funcionalidad y finalidad de la técnica para la comunidad política; a más de la doble presentación del mito prometeico, una de las manifestaciones más claras de ese instrumentalismo que tanto critica Heidegger en su "Pregunta por la técnica". Frente a

[78] A primera vista, la gradación del saber empieza a hacer más complicada a partir de la τέχνη en el caso de PLATÓN, en cambio en ARISTÓTELES los grados parecen estar muy bien determinados. Inclusive, en el ateniense la misma τέχνη parece estar en niveles intelectuales superiores: ¿Acaso la filosofía podría ser también un tipo de arte? Resulta evidente que el deterioro de la imagen del filósofo, que representaba evidentemente Sócrates en un principio, como sabio modelo para la político y la polis (los filósofos de este talante no son multiplicables), hace que el mismo quehacer filosófico tienda a convertirse en un manejo muy particular —sin duda técnico— de las "razones", a las que había escapado el mismo maestro de PLATÓN ante la falta de argumentación de las otras técnicas cognitivas (*Fedón* 99d). La maniobrabilidad de la nueva dialéctica (*Sofista* 253b-d), sin embargo, debe distinguirse muy bien de la que desarrolla la sofística, en la medida en que no puede convertirse en una disciplina retórica vacía y acomodaticia.

estas consideraciones, Aristóteles se acerca al punto que más llama la atención al pensador alemán: la esencia de la técnica. En su *Metafísica* y mucho mejor en su *Ética*, la τέχνη se vuelve un problema ontológico del ser humano, un hecho que pone en juego su propia esencia. Ese, por supuesto, es el punto clave para Heidegger:

> La esencia de la técnica no es, en absoluto, algo técnico. Por eso, nunca experimentamos nuestra relación con la técnica, mientras nos representemos y dediquemos sólo a lo técnico, para apegarnos a ello o rechazarlo"[79].

Si Platón se dedica a lo técnico, no puede ser un medio eficiente para nuestra comprensión de la τέχνη. Pero recordemos que lo que encontramos al indagar la esencia de la técnica es su carácter de "des–ocultadora":

> "La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abrirá un ámbito completamente distinto de la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad, del veri–ficar"[80].

El lugar en que hemos hallado un correlato más claro de esto está en Platón, en las secciones citadas de la *República*, el *Fedro* y el *Timeo*. Si la τέχνη tiene que verse en su esencia, pero en relación con el problema de la ἀλήθεια, no podremos descuidar a ninguno de los dos grandes pensadores de la filosofía antigua.

Nuestra cuestión final: ¿Sigue teniendo sentido y validez la lectura heideggeriana de la τέχνη griega? Nos es difícil negarlo, aunque ciertamente puede resultar una desmedida manera de apropiarse del concepto traduciéndolo en unas categorías y en un lenguaje ajenos a los originales, mas ¿no ha hecho siempre la filosofía, desde los helenos para acá, algo parecido? Hoy, casi medio siglo después de la aparición de "La pregunta por la técnica", sigue en nosotros la misma interrogación, signo filosófico del Occidente que se ha globalizado, y quizás continúa, acaso intensificada, la amenaza. Quizás seguimos a expensas de su respuesta, todavía olvidado el ser, todavía sin desocultar su verdad.

[79] "La pregunta por la técnica", p. 55.

[80] *Ibid*, p. 60.

Capítulo Octavo

HACIA UNA ESTÉTICA DE LO SINGULAR EN EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

En el marco de una gnoseología de lo singular[1] en el pensamiento platónico, queremos en estas páginas mostrar una ruta de acceso, que corresponde a un tercer momento dialéctico superpuesto a dos etapas cuyo talante y fuerza consideramos anteriores[2]: una optimista que asumiría en rigor la existencia y beatificación de lo singular[3], y la otra pesimista que irrumpe con una pasionalidad –entendida como ὕβρις (cólera)[4]– rigurosa, de corte tanto racionalista cuanto historicista contra la valoración de nuestro objeto[5].

[1] La propuesta de una gnoseología de lo singular, si es que se quieren entender de manera estricta los términos, es imposible, en la medida en que por principio cualquier gnoseología —esto es, cualquier teoría sobre el conocimiento— debe superar la barrera de los singulares para adentrarse en ámbitos particulares y/o generales. Vamos a entender singular como aquello que está solo, que es único (ἕν, μονογενής, μονοειδές, μόνωσις); aunque puede confundirse con muchas otras cosas, como por ejemplo lo raro (ἄηθες), lo exacto (ἀκριβεστάτη), lo anormal (ἀνωμαλότητα), lo incontaminado (εἰλικρινες), etc. Es más común todavía que creamos que se trata de los objetos particulares (περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον) o las personas privadas (ἰδιῶται) o su particularidad (ἴδια), al modo como lo entiende Aristóteles, pero ello no es conveniente en la medida en que éstos parecen remitirse siempre a la universalidad o por lo menos a otros objetos con los que se explicarían. El singular creemos que tiene que ser molesto (δυσχερέστατον) para ser conocido, o por lo menos para ser comprendido en la medida en que no tendría parangón o escala de medida.

[2] Partimos de un esquema parmenídeo, conforme con el cual habrían tres vías de conocimiento de lo singular: una positiva, el camino de la Verdad, que reconocería lógicamente el ser –lo singular– como *lo que es* y no puede no ser, otra negativa, que sería la ruta imposible del *Poema*, que supondría que lo singular es lo que no es, por lo tanto no se puede conocer de ninguna manera, y, finalmente, tendríamos un tercer camino, el de los "bicéfalos", que mantiene la ambigüedad de creer que lo singular puede ser, pero no tenemos acceso seguro a él –el presupuesto lógico es insuficiente–; una suposición que en boca de Parménides es ilusoria e inapropiada, pero que en el pensamiento platónico parece poder concederse.

[3] En paralelo quisiéramos recordar el concepto de símbolo en el esteticismo romántico, que procederíamos a considerar aquí mismo de manera un tanto general.

[4] Como aquella Μῆνιν οὐλομένην -cólera maldita- que canta el inicio de la Iliada.

[5] Aquí evidentemente nos referimos a las posturas por excelencia escépticas, aquellas que rechazan por las vías que sean necesarias (lógicas, animistas, positivistas, historicistas, etc.) la postulación de vías filosóficas (o metafísicas si se quiere) para la comprensión de *lo que es*. Aunque este "recipiente" es quizás excesivamente amplio, pues cabría pensar también en las posturas racionalistas o academicistas, que tenderían a ofrecer esquemas o teorías muy efectivas, o potentes, de lectura filosófica. De manera muy específica en la interpretación del arte las perspectivas universalistas pululan en todos nosotros, en la medida en que nos acercamos a este tipo de fenómenos

Este tercer camino intenta ser una bifurcación estética[6] que lleve más allá, aunque quizás sólo logre encontrar senderos de enlace entre los dos extremos[7].

Querámoslo o no, Parménides, como nosotros en general, está persuadido del valor de un sólo mito, el de la persuasión, de manera que la filosofía nos pueda abrir al mitologizar –que no es metaforizar vacíamente–, para saltar la valla de lo impensable y lo olvidable, para recobrar la memoria en medio de lo pasajero. Pero nuestra memoria, el baluarte que nos permite incluso la sensación[8], es más amiga de lo ἰδιωτικόν –lo particular, plebeyo o profano–, aquello que se vuelve rescatable por la ruptura que significa, por la desuniversalización con que conmueve nuestra racionalidad. De un modo u otro es igualmente apropiado edificar nuestros mitos con las simplicidades mismas, su elección de por sí ha sido igualmente arbitraria.

Nuestra tercera vía es estética, pero a modo de trazo imaginativo de talante iniciático, pues debe abrirse un nuevo tránsito en la comprensión de *lo que es*. Anhelamos –de manera tan quimérica como el creyente de los Misterios– la salvación[9]. Partir del ejemplo del arte no es más que una facilitación mítica. El objetivo es cada ser, seamos nosotros, en

con las armas de nuestra razón, lenguaje y tradición. El método filosófico tiende por excelencia a ofrecer este caminar, y nuestra hermenéutica no hace otra cosa, con la enorme consecuencia de que introducimos nuestros propios riesgos allí. Hablamos evidentemente de nuestra tendencia veritativista, además de nuestras perspectivas metafísicas, que resultan necesarias, pero que ciegan ante la posibilidad de lo singular y por ello le rechazan como tal, transformándolo en súbdito suyo o modelo enajenado y olvidable.

[6] Mientras en el mundo contemporáneo tal vez sea la estética un lugar común de cualquier filosofía que tenga pretensiones significativas, en el pensamiento antiguo tiene que resultar una rareza. Pero no sólo porque el término tenga origen moderno y sea Baumgarten, su creador, un eslabón realmente novedoso, sino también por cuanto el griego creería más en la determinación de algunas técnicas artísticas, como la retórica o la poesía, que en una explicitación desde allí de los valores cognitivos y ontológicos. Tal vez ello signifique que nos debamos más bien plegar a la indagación de las condiciones sociales del arte, dejándonos atrapar por la llamada "filosofía del arte"; pero creemos encontrar reflexiones suficientes, muy especialmente en PLATÓN, que hacen pensar en la estética como una raíz filosófica firme para la conformación de las ulteriores ramas (si vale utilizar la metáfora de un enorme árbol —cosa sumamente dudosa, pues más bien pensamos en matorrales desordenados y complejos, que quizás sólo de lejos o de muy cerca se llegue a ver harmonioso y adecuado—). Ella tendría que estar en las fuentes de sentido de todo, en la medida en que esté mezclada con los problemas primeros de la filosofía, y en especial el que venimos a considerar: el conocimiento. Nuestra lectura de la estética platónica está condicionada por las propuestas de HANS-GEORG GADAMER, cuya hermenéutica intenta fundarse en la obra y actitud del genial ateniense; aunque parte de nuestras pretensiones en este capítulo está también en la desapropiación de esta lectura, pese a que todavía sigue aclarando el camino a quienes estamos en búsqueda.

[7] Seguimos creyendo que el esquema parmenídeo de salida es el correcto y que el sendero intermedio, que es tan imaginario como los otros, debe permitir abrir puertas; pese a que con ello estamos de alguna manera u otra intentando volver a ejecutar el parricidio anunciado y efectuado por el Extranjero de Elea en el *Sofista* (241d y ss). Este esquema de corte dialéctico puede parecer un hegelianismo redivivo, pero es otro objetivo nuestro desagradecer a Hegel su llamada alianza heraclíteo-parmenídea, en la que el λόγος σπερματικός –razón germinal– estoico termina triunfante, en la medida en que esta síntesis signa la desintegración de un centro, abriendo las intensidades de la multiplicidad.

[8] Con HEIDEGGER podríamos creer que el mundo contemporáneo está signado por la técnica, y, como a él, no nos queda más que ofrecer un agravio a esta condición, sea más moderna que posmoderna, de nuevo retomando la estructuración y comprensión aristotélica de conocimiento, pero quedándonos en el segundo paso (μνήμη -memoria-), aquel que compartimos con los mismos animales. (¿Será acaso esta una vuelta a los cínicos? De alguna manera sí).

[9] Se le propone como una especie de solución "salvífica" en cuanto que la postura que denominamos optimista resulta insuficiente para responder a los radicales cuestionamientos del *escepticismo* ("salvífica" para darle un poco de crédito al período cuya preocupación soteriológica

cuanto personas, o incluso los objetos del nivel ontológico que se quiera introducir (material, imaginario, ideal, matemático, etc.). Por eso nuestra tarea última es tan griega e idealista como la de Platón.

Aquí no podríamos más que explicitar las técnicas del discípulo de Sócrates, nuestro aliado sublevador –ante el auriga racionalizante (Parménides)–, en esa faceta que todos hemos reconocido e intentado desarticular –acaso por vergüenza filosófica–, la que nos convierte a todos nosotros en sacerdotes de ritos mistéricos, casi en pitonisas delirantes, arrobadas por la magnificencia del objeto de nuestro deseo.

Pensamos evidentemente en el *Fedro*, y de alguna manera también en el *Banquete*, pero mucho más aún en el Platón que retoma su ilusión por romper con el dualismo que enajena a sus intérpretes. Queremos mostrar que el proceso de asimilación de lo singular produce un delirio cognitivo y tal vez comprensivo, pero en un estado iniciático no-racional[10], como lo sería el amor, específicamente de frente a la manifestación de lo bello[11]. Aunque el fenómeno del enamoramiento lo queremos edificar –por pudor y prejuicio– en las expresiones artísticas, de manera que nuestra parcialidad al menos sea sólo medianamente pasajera –el arte quizás sea menos perentorio–. De esta manera, habremos de dar una larga vuelta por la música de las estrellas, para luego, de vuelta a Hestia –la Tierra–[12] repasar el sentido y naturaleza de nuestro recorrido, pues a fin de cuentas todos tendemos a escapar, como Sócrates, a los λόγοι –conceptos, razonamientos o discursos– (*Fedón* 99d).

Del arte a la belleza

El tema de una estética en Grecia Antigua se complica desde el mismo lenguaje, en la medida en que la *ars* latina tendría como equivalente la τέχνη, término que ya hemos

hace volver especialmente nuestras miradas al individuo: el helenístico (en éste, la salvación personal, que ya había entrado sin timidez en los ámbitos filosóficos con PLATÓN, y que más se asumía entre las clases bajas -los más asiduos practicantes de los *Misterios*-, pasa a ser uno de los principales temas por discutir). En principio, partimos bajo la consigna de que el singular no produce más que resultados aporéticos, ante los cuales debería buscarse alguna respuesta y no sólo quedar en silencio.

[10] Habría otra forma clara de elevación: una imposición ideológica, expresada en una coacción ya política o ética, o del modo que se quiera. De esta manera, cualquier singular bien puede convertirse en paradigma sin importar sus condiciones o consecuencias.

No hay aquí una promoción del irracionalismo. La arracionalidad puede ser tan abajo como arriba, más acá o más allá. No se siguen criterios lógicos, pero tampoco se desechan, simplemente no son fundantes.

[11] Cf. *Fedro* 251a-252a. La pregunta por lo bello la asumiremos aquí como el cuestionamiento mismo por el arte, por eso no se tienen que sentir excluidas las formas "no-bellas" que tienen pretensiones artísticas (cf. GADAMER, "La justificación del arte" en *La actualidad de lo bello* [Paidós, 1991]).

[12] Cf. *Fedro* 247a-248c.

visto atrás, tanto designa el quehacer artesanal cuanto el artístico, aún más, que incluye determinados oficios e industrias que un artista moderno subordinaría a la categoría incluso de meras ἐμπειρίαι (capacidades prácticas). Aunque, como nos explicaba Heidegger[13], ello no implica pérdida para el arte en general, en la medida en que lo que se reconoce fundamentalmente es su relación cognitiva más que la práctica, lo cual favorece el acercamiento al tema de la verdad que tanto conmueve el ánimo de los estetas[14]. El artista griego es un ciudadano más en la polis, no es un favorito de los dioses, aquel privilegio ante la comunidad que un romántico, como Schlegel, le otorga sería inexplicable. Tal vez se quiera mirar en el "poetizar" el verbo más adecuado para la comprensión del arte, pero eso puede resultar incluso más complejo (ποιέω, por ejemplo, igualmente tiene significados que tienen que ver con obras manufacturadas); ciertamente se llama ποίημα a la creación del poeta, aunque del mismo modo se habla de una estatua o un mueble, algunos de los cuales no son en general expresiones desinteresadas o intuiciones puras de un intelecto deshistorizado.

Pero no por ello se puede sostener que el griego desacredita el trabajo de sus poetas o el de sus más importantes arquitectos o escultores; es muy evidente que el papel de Homero o de los trágicos es "fundamental" o, si se quiere, fundacional. Por eso la explicación que la filosofía ofrece del fenómeno artístico es, curiosamente, casi impecable y sustantiva, incluso en unos pensadores aparentemente tan intolerantes como nuestro Sócrates[15].

En Platón podemos encontrar una cantidad significativa de referencias a la τέχνη artística, muchas de las cuales no dejan muy bien parada esta capacidad humana de hacer y comprender[16]. Esto resulta especialmente evidente en la *República*, libro X, donde el arte resulta ser una estéril imitación de lo que a su vez es una imitación, las cosas perceptibles; frente al artesano práctico, que asume la tarea de fabricar una cama lo más cercana posible a la eidética, el artista recrea no los arquetipos, sino la sensibilidad misma, tal como si eso tuviese valor ontológico. Más aún, el técnico del arte podría intentar, como en el caso de la poesía, ofrecernos rasgos de la vida y obra de las divinidades, pero no hace más que jugar con ellas, otorgándoles caracteres humanos, no por cierto los mejores.

[13] Cf. "El origen de la obra de arte", en *Caminos del bosque*.

[14] Es muy evidente que el tema de verdad compete a toda esfera hermenéutica, en consecuencia a cada individuo que interprete y comunique. Por supuesto, en Grecia no cabrían privilegios gnoseológicos en individuos que desarrollen determinadas técnicas, como las artísticas. No obstante, en la obra platónica el papel de la técnica va en aumento y parece llegar a su máximo cometido en el *Político*.

[15] Como se pudo ver en nuestra lectura de SÓCRATES, creemos que el hijo de Sofronisco representa muy diversas posiciones en la obra platónica, por eso conviene pensar en plural cuando nos referimos a él.

[16] Hemos visto en nuestro apartado sobre la técnica que no es apropiado sostener una tesis negativa extrema a propósito del papel de la capacidad artística, en especial si tenemos en cuenta que incluso la deidad creadora, el demiurgo del *Timeo*, no es más que un artesano con amplios conocimientos eidéticos.

¿Cómo no recordar con desagrado además el trabajo de los rapsodas que dicen ser llevados por la misma divinidad[17], cual instrumentos suyos, no resultando muchas veces más que necedades lo que dicen?[18]

Esta censura del arte, que quizás podríamos justificar en los contextos en que se hace (considérense las prioridades éticas, políticas o epistémicas que se discuten en los pasajes correspondientes), pese a su dureza, ofrece un norte importante que Aristóteles recogerá y replanteará: el arte es mimético. Aunque desdichadamente los artistas no parecen querer alcanzar la estatura de lo eidético, sino que sólo llegan a representar su entorno en cuanto tal[19]. El defecto de una imitación que no anticipe una tercera instancia -eidético-empírica- es tal que a lo sumo reproducirá una pintura que se compra porque nos da prestigio o simplemente "va bien con las cortinas".

Ese furor contra lo artístico, o más bien los artistas, de todos modos nos obliga a cambiar de lenguaje y de pregunta. No pueden ser los objetos, las obras de arte, las primeras instancias que nos ayudarán a abrir los ojos de la mirada estética. Platón prefiere hablar de la belleza, dentro de cuya expresión sí podemos incluir lo artístico.

Tres diálogos tratan directamente esta última cuestión, el primero *Hipias mayor*, donde se destaca la búsqueda socrática de lo bello en sí, en afrenta al vanidoso sofista Hipias, cuyas definiciones del asunto resultan todas insuficientes. Este interlocutor propone la belleza sensual —"παρθένος καλῆς" (287e)—, la conveniencia (290d), la honra y felicidad sociales (291d), la utilidad (294a), lo provechoso (296e) y lo que produce placer ante los ojos y los oídos (298a); tesis todas que son mediaciones que no nos acercan a la comprensión de lo esencial y universal que resulta tal objeto. Hacia el final del texto se llega a plantear la famosa καλοκἀγαθία (belleza-bondad) que quizás sea la que provee de posibilidades de seguir en búsqueda de alguna respuesta.

El segundo diálogo es el *Banquete*, el que destaca la aproximación a los órdenes supremos, en los que se encuentra la belleza plena, en una espiritualización paulatina en un contexto erótico. Frente al texto anterior, aquí no se encuentra una búsqueda de sustentación conceptual, sino que es más la determinación de un proceso en perspectiva a una asumida

[17] Cf. *Ión* 542b. El juicio de SÓCRATES sobre la poesía en este diálogo es un tanto ambiguo, por un lado trata con gran ironía al rapsoda, pareciendo dejar mal parado el arte poético que él representa, mas por otro ofrece también una interpretación de los artistas que les enaltece y que PLATÓN mismo no abandona en lo restante de su obra escrita. Según el filósofo a estos personajes les determina una suerte de arrobamiento en el que la divinidad les conmina a expresar su verdad con bellos medios (533d).

[18] Cf. *República* II 363ss

[19] El carácter simbólico del arte, al que nos referiremos hacia el final de este capítulo, exige discutir el sentido de la μίμησις.

maximización de la belleza[20]. También por ahí parece ir el *Fedro*, con la diferencia de que éste describe además los antecedentes que justifican esa tendencia hacia las cosas bellas y su plenitud; en otras palabras, nos reconcilia con nuestra materialidad. Aquí la belleza sigue en niveles altos de idealización, aunque ya eso no parece lo complejo a explicitar, sino más bien de qué manera nos podemos ver afectados frente a la misma, ya en su mayor esplendor, ya en sus "modos" participados. Estos dos diálogos constituyen una apertura que rompe con nuestros juegos de racionalidad, provocando una suerte de locura que aterroriza y agrada al mismo tiempo.

El concepto de belleza en las obras tardías (*Timeo* y *Filebo* en especial) nos proporcionan nuevos paradigmas, como ya hemos dicho: proporcionalidad, medida, orden y armonía[21], conceptos que están llamados a analogarse a lo bello, y que podrían formar parte de su caracterización. La técnica dialéctica necesita reproducir esquemas de intermediación, mitos verosímiles, que abren ese espacio de juego que el "bicéfalo" intenta explorar a expensas del ser y el no ser.

No obstante lo anterior, la cuestión en Platón es notablemente más compleja. Llegar a la determinación de la belleza o desarrollar un discurso sobre ella está muy lejos de nuestras posibilidades aquí, puesto que no sólo se trata de un tema de todo lector de la obra platónica, sino también que, quizás como contemporáneos, no aspiramos a tanto. Con algún grado de angustia sólo intentaremos quedarnos en las postrimerías, poniendo énfasis en el momento inicial de los procesos que llevan a la belleza, a saber, el contacto con lo singular, aquello concreto que empieza a ser el camino que nos conducirá a la comprensión de esta aspiración ideal del cognoscente. En ese sentido estamos llamados a hacer un estudio de una estética en el sentido etimológico (αἴσθησις) y no una teoría de lo bello en el sentido estricto.

En principio, frente a otras culturas, el griego –y con él nuestra filosofía–, pareciera amigo de la universalidad, de procesos de abstracción que lleven a la postulación ya de grandes principios omnicomprensivos, ya de ingentes sistemas holísticos. De modo tal que la intelección de lo concreto, si es que no sirve más que de ejemplificación, no sólo se vuelve casi ociosa, sino también imposible, en tanto y en cuanto toda comprensión, lectura, interpretación, visión, etc., no es sino una postulación teórica plagada de axiomas generales, universales con los que si acaso osamos acercarnos a lo singular buscando todos sus rasgos absolutos, o su complicación de asertos ideales, es decir, lo convertimos en un particular.

[20] Nos referimos fundamentalmente al discurso de Diotima, aunque no sobra decir que alguna de las tesis propuestas por interlocutores de Sócrates podrían ser aplaudidas por él.

[21] Cf. *Filebo* 65e y ss. Además tómese en cuenta la constitución del alma del mundo en el *Timeo* (34b y ss).

Platón, para mucha de nuestra tradición hermenéutica, es el prototipo del pensador idealista, el que en su periodo de madurez filosófica enclaustra nuestra realidad en un devenir que no parece tener sentido a menos que atendamos a lo universal. Todavía se considera que su pensamiento en el fondo mantiene una tesis metafísica fuerte, con un sistema único y una concepción de las ideas del todo coherente y unitaria.

Frente a ello, pese a que creemos que en efecto el ateniense era más "amigo de las ideas" que de lo singular y que no permitiría una sublevación de lo material mudable ante lo eidético, nuestra mirada por la vertiente estética platónica intenta no sólo romper con la imagen metafísica trascendentista y unitaria que de él se da –que es tendenciosa y nefasta–, sino también reconciliarnos con lo inmediato, llámese *fenómeno* –al estilo husserliano–, *ser*, *presencia*, o como se quiera; aunque esta inmediatez puede estar en cualquier nivel de lo real: sea material, eidético o matemático.

El singular visto desde la estética podría ser ese primer paso que impacta y genera una búsqueda pasional, que según el discurso de Diotima nos ha de llevar a lo Bello en sí, mas según la palinodia –el canto arrepentido de Sócrates en el *Fedro*– nos hace enamorarnos fervorosamente hasta perder completamente la razón, siendo este paso lo más grandioso que se puede vivir.

Lo singular, eso concreto impresionante e inverosímil, es lo que provoca los sobrevuelos de nuestra imaginación, pero también es nuestra propia meta celestial; a fin de cuentas el Absoluto que pueden contemplar Zeus y los suyos al salir del Cielo, es igualmente singular. El conocimiento más pleno es noemático, es una cuestión relativa a la contemplación, aquella que nos agrede a tal punto que no podemos volver a ver hacia ningún otro sitio.

Nuestro lenguaje quisiera poder servir de medio pertinente para decir qué es eso tan extravagante que no se compagina con nada, pero no lo puede hacer, por eso recurrimos al arte, que juega a simbolizar, pero también es regocijo y fiesta; en éste tendrá que encontrarse algo de esa belleza que los dioses concedieron a toda la realidad pese a que era de suyo. El arte es singular, pero en el espacio de lo intermedio, es el camino, la ruta prohibida por Parménides.

Todo sujeto cognoscente tiende a comprender *lo que es*, nosotros queremos más creer que lo presenciamos, luego tal vez lo podamos representar, e incluso podría ser que lo entendamos al final –a todos nos gusta fantasear[22], aunque sea un poco–.

[22] Es fantasioso creer que podemos discernir la naturaleza del arte. A eso le dedicaremos las últimas páginas de este capítulo.

Adquisición y producción (asimilar e interpretar)

Surge ahora un problema básico que exige aunque sea una toma de posición inicial: ¿quién puede decir del arte? Evidentemente cuantos estamos cerca de los textos filosóficos tendemos a creer que son nuestros criterios los que cuentan –la ventaja de las alocuciones de la filosofía es su capacidad sofística de hacerse creer, aunque sea circunstancialmente–. El parecer de los artistas no nos suele complacer sino en la medida en que éstos son capaces de alejarse de su propia labor. Pese a ello el arte es sumamente exigente desde el punto de vista técnico de una y otra parte[23], las palabras de aclaración del artista abren perspectivas, a menos que les creamos plenamente, en cuyo caso cerrarían muchos senderos posibles. Esto, sin embargo, no puede favorecer al filósofo, cuyo poder de convencimiento no suele ser suficiente[24].

Platón empezó siendo poeta, para luego convertirse en maestro de la prosa, por eso puede asumir los dos papeles, aunque por lo común le veamos como un espectador del fenómeno de lo bello[25]. Él estaba plenamente consciente de que se debe establecer la diferencia; mas valga el siguiente texto como una especie de expresión de la distinción y la conjunción:

> τινας λογοποιούς, οἳ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς αὐτοὶ ποιοῦσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ ταῖς λύραις, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι ἠργάσαντο, οἱ λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι· δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ λόγους χωρὶς ἡ τοῦ ποιεῖν τέχνη καὶ ἡ τοῦ χρῆσθαι (*Eutidemo* 289d). [Algunos creadores de discursos no saben hacer uso de los propios discursos que ellos mismos crearon, como los fabricantes de liras con éstas, sin embargo allí mismo otros son capaces de usar los que aquellos elaboraron, pero les es imposible hacerlos. Es evidente que respecto de los discursos la técnica de crear se da de manera separada de la de utilizar].

De forma evidente se establece aquí lo que unos años más tarde desarrollará sistemáticamente el Extranjero de Elea en el *Sofista* (219a): la totalidad de las técnicas (τέχναι) se

[23] Al artista se exige siempre más, pero mirar arte no es nada sencillo, de hecho es todo un "arte", quizás porque éste es a su vez una técnica de mirar, un modo especialmente fructífero de observar la realidad. (Cf. BERTOLT BRECHT, "Observación del arte y arte de la observación", 1939. [En A. SÁNCHEZ V., *Antología de textos de estética y teoría del arte*. UNAM, 1972]).

[24] En el decir de GADAMER la interpretación hermenéutica siempre deja abiertos senderos a la comprensión, aunque todavía vivimos de esa actitud moderna de decirlo todo hasta sus últimas consecuencias.

[25] En la clasificación de posibles encarnaciones de las almas en el *Fedro* (248d-e), el poeta, que es un imitador, ocupa un sexto lugar, apenas por sobre artesanos, campesinos, sofistas, demagogos y tiranos. En cambio en primer lugar se encuentra el hombre que llega a ser amigo del saber, de la belleza o "músico" [de las Musas], y de temperamento amoroso (ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ).

puede clasificar en dos formas (εἴδη), a saber, adquisitivas (κτητικαί) y productivas (ποιητικαί); esto es, el esquema que por excelencia puede ordenar nuestras perspectivas de indagación de lo artístico. Pero esta tesis no la presenta Sócrates, más bien está hablando un joven discípulo suyo, un tal Clinias, en un pequeño ínterin del *Eutidemo* en el que ambos conversan en privado. Unas líneas más adelante Critón, el personaje al que Sócrates relata su aventura con unos sofistas por demás curiosos, se pregunta cómo pudo un joven llegar a semejante concepción –evidentemente todavía no desarrollada por el mismo Platón– y el ateniense no tiene más que reconocer que tales palabras parecían inspiradas:

> *Critón*, —¿Qué dices, Sócrates? ¿Así se hizo escuchar ese jovencito? ...
> *Sócrates* —Al menos estoy seguro de esto que ni Eutidemo ni Dionisodoro fueron los que dijeron esas palabras. Pero, bienaventurado Critón, ¿no habrá sido alguna presencia de las superiores (τι" ὧν κρειττόνων παρών) la que dijo esas cosas? En efecto yo las escuché, estoy seguro (290e-291a).

El joven engendra un discurso que supera sus posibilidades reales de comprensión, pero sus palabras están dentro de un entramado argumentativo fruto de su dialogo con el maestro. De alguna manera expresa –produce– su propia adquisición. Este juego paradójico marca nuestro caminar con el arte. Nosotros lo adquirimos o cazamos, pero en el desarrollo de esta suerte de técnica nos vemos obligados a interpretarlo, a reproducirlo, a revivirlo tal como si nosotros mismos fuésemos los generadores del acontecimiento.

Como dice Gadamer, el arte se despliega en nuestras manos porque es un signo abierto a los sentidos, y es precisamente en esa suerte de conversión a nuestra capacidad exegética que empieza a ser: "La apariencia de que todo esté apuntando a un significado, a un concepto, a un desciframiento, se rompe repetidamente. Se evoca la mera apariencia de la alegoría poéticamente; esto, transformada ésta en una multivocidad abierta"[26].

Clinias habla en nombre de un genio, como espectador y artista, como cazador y productor, y su singularidad deja anonadado al escucha: ¡No puede ser él!, pero ahí estaban sus palabras. Nuestro mismo diálogo con lo singular, que quisiera encontrar los términos correctos –aunque no sean ellos el medio adecuado–, tendría que asomarse a esta esquematización que sin embargo es una expresión inconcebible –este proyecto supera nuestras propias fuerzas, pero está en el horizonte–. No obstante, no nos tenemos que sentir obligados a blandir una técnica con la perfección inusitada del artista, esa experiencia va más allá de nuestro intento; a fin de cuentas procuramos hablar desde la filosofía.

[26] GADAMER, "Poetizar e interpretar". En *Estética y hermenéutica*, p. 79.

Una estética platónica debería ser una lúcida expresión del sentido de la belleza, pero hay que reconocer que este objetivo resulta excesivo. Tal vez estemos llamados nada más a ofrecer una fenomenología de lo bello, pero incluso eso parece osado. En última instancia, con Gadamer –el platónico contemporáneo que más a mano tenemos–, hemos sentido una cierta vocación a la hermenéutica, a fin de cuentas Platón está para ser interpretado; aunque quizás en el fondo más creamos en la posibilidad de mitificarlo, como tantos otros lo han hecho.

Estética en cuanto ciencia adquisitiva

Como decía el filósofo costarricense Roberto Murillo, "el ciclo de nuestro acercamiento y sucesivo alejamiento de Platón se halla sin duda vinculado con el doble proceso de convergencia y divergencia de eros y logos en la filosofía platónica"[27]. Al tratar de asumir la comprensión de fenómenos relacionados con esferas no racionales de nuestra alma el "logos" parece devenir, o quizás transformarse, o soslayarse o incluso desaparecer; y lo cierto es que ese elemento erótico es la armonía subyacente, en la medida en que escuda nuestra irracionalidad, nuestra μανία (demencia, locura, manía). Para acercarnos a diagnosticar racionalmente la belleza —que sería lo mínimo que la "sana" Academia nos llamaría a hacer aquí— pareciera necesario prescindir, al menos momentáneamente, del mismo "logos", dejándonos seducir por Eros, y quizá enloqueciendo —aunque al menos en este contexto no podamos perder la perspectiva a que nos constriñe un texto, que es a lo sumo discursiva—[28]. Si nuestra búsqueda se diese con la sola y fría racionalidad, bien podríamos perder el ardor místico que conlleva el encuentro con lo absoluto —lo singular—, y así difícilmente seríamos capaces de alcanzar nuestro objetivo.

Así las cosas, el entramado que podemos esperar para una estética es erótico. No por constituir el amor la esencia misma de la belleza (ni del arte), ni por ser el causante de la misma o su final, sino por ser el fenómeno que está a su vera, por permitirnos "entrar en ambiente", porque desestabiliza nuestra pretendida, enarbolada y "segura" racionalidad, dejándonos a expensas de lo incomprensible, como quien arrebatado por una divinidad no puede pronunciar razones, sojuzgado por una inusitada realidad.

Con todo, fácilmente podemos caer en valoraciones moralistas de dichos amores y con un dedo acusador señalar la apología del homosexualismo en los textos platónicos.

[27] *La forma y la diferencia*. EUCR, 1987, pág. 245.

[28] SÓCRATES confiesa en el *Fedro* (265b) que su discurso sobre la pasión amorosa tuvo una mezcla extraña de razones, un *οὐ παντάπασιν απίθανον λόγον* (no del todo indócil discurso): un logos un tanto desobediente.

(¿Cómo no ver con malos ojos el provecho que saca Sócrates de su condición de sabio y maestro frente a los "bellos y jóvenes mancebos"?). Mas, sin querer herir la buena conciencia de quienes así lo miren, el problema está más allá: el amor es sólo una excusa[29].

Hemos dicho que nosotros queremos quedarnos en las postrimerías de una estética de lo supremo como la que plantea Sócrates en el *Banquete*; por ende, podríamos ser parte de esos disolutos que no gustan de la elevación mística, que sólo gozan de la contemplación inmediata o acaso del disfrute de la carnalidad —arriba sólo Zeus y los suyos tienen aurigas apropiados—. Mas, insistamos, el campo de comprensión debe abrirse: este amor habla de eso irracional que se adhiere a nuestras vidas, de todo aquello que se sale de nuestras manos reflexivas, de nuestras posibilidades de manejo e intelección. Pero ese universo no sólo no cabe en un discurso, sino que tiene una multiplicidad tal de facetas que lo hacen imposible de determinar; de modo que sólo podemos optar por vislumbrar a lo lejos algunas pocas luces, entre las cuales creemos ver fenómenos artísticos.

Volvamos ahora nuestros ojos directamente sobre los textos platónicos. En el discurso culminante y supremo del *Banquete*, que retransmite el que había sido pronunciado por una sabia mujer de Mantinea, Diotima, aparece una idea que rompe con la pomposa y retórica alabanza al Amor que había hecho Agatón: el Amor no reina en los cielos, es más bien una especie de gran demonio (δαίμων) intermedio entre lo divino y lo mortal (202d-e), que es engendrado en el día del nacimiento de Afrodita –la diosa del amor sexual–, hijo de dos contrarios divinos: el Recurso (ὁ Πόρος) y la Pobreza (ἡ Πενία). Ἔρως es, como consecuencia de tales padres, φιλόσοφος (amante de lo sabio), un extraño intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, una especie de enlace de extremos, de analogador de dioses y hombres. Eso lo convierte en espacio común que permite no sólo imaginar una senda que nos lleva a los humanos al encuentro de lo superior, sino también a revalorar nuestro cotidiano vivir y sentir.

Ya sabemos que somos seres inferiores, al menos comparados con las eternidades que contemplamos en el Cielo, además no llegamos a alcanzar las plenitudes de lo que es siempre según lo mismo (ἡ ταὐτοῦ φύσις)[30], ni siquiera llegamos a amar plenamente; pero sí auguramos las Ideas en el encuentro con las cosas bellas, pues las amamos: ó

[29] Hablando del hedonista que está en búsqueda del disfrute homosexual, señala Sócrates en el *Fedro* (251a 1-2): οὐ δέδοικεν οὐδ' αἰσθχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων· |No ha temido ni se avergüenza persiguiendo un placer contra la naturaleza|. Por si acaso cabe alguna duda sobre su opinión al respecto del tema, aún en las *Leyes* (636bss) Platón deja ver que no sólo es un placer contra la naturaleza humana, sino también contra la propia animalidad.

[30] Afirmación tomada del *Timeo* (36c 5).

Ἔρως, ἔστι δὲ τῶν καλῶν, ὡς σὺ φῄς (204d 3) [el Amor, por otra parte, es de las cosas bellas, como tú dices]. Es precisamente allí donde nacen nuestras primeras aspiraciones, en un deseo que todos parecemos compartir (205a). Y ese amor es el que nos permite disponernos en la búsqueda de la bondad y la felicidad, siendo que es el deseo (ἡ ἐπιθυμία) de tales cosas (205d).

El Amor tiene un momento cumbre, que es fácilmente distinguible del común deseo, instante clave que muestra una intensidad (ἡ σύντασις) y una diligencia o premura (ἡ σπουδή) (206b) que difícilmente acaten freno: ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχήν. (206b 7-8) [Esto es el parto en lo bello que se da en el cuerpo y en el alma]. Un parto unido a la generación (γιννήσις) (206e), como quien luego de su esfuerzo procreador contempla el nacer del fruto de sus entrañas y extasiado en amor se goza en él.

Este acontecer resulta gracias al favorecimiento de la belleza:

> Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια[31] ἡ Καλλονή ἐστι τῇ γενέσει. διὰ ταῦτα ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζῃ τὸ κυοῦν, ἵλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραινόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ (206d 2-5). [La Belleza es la Moira y la Ilitiya para la generación. Por esas cosas cuando alguno estando preñado se acerca a lo bello, le llega a ser propicio, se disuelve en regocijo, da a luz y engendra].

Una cosa fea, al contrario, hace que renuncie a su intención de parir, no se produce la feliz liberación, siendo sin embargo que los dolores de parto continúan (206d-e).

Pero –incluso al más sencillo de los mortales le surgirían ahora mismo estas preguntas– ¿cómo puede embarazarse un hombre?, ¿qué va a parir? La respuesta puede darse desde la estética: el acercamiento a lo bello contemplable permite una suerte de coito –Afrodita sigue presente en las posibilidades de Eros– que con una extraordinaria rapidez y efectividad productora lleva a la generación y al parto. Aunque en todo esto parece haber una trampa: de previo el amante tiene casi conformado lo que puede engendrar [de hecho ya está preñado], sólo le falta la piedra de toque, la belleza a imitar[32], aquella con la cual puede compartir su amor. Y, en efecto, alcanzada la misma, pare, mas no algo ajeno a la misma belleza, sino aquello con lo que nos encantan las Musas: el Arte.

[31] La Moira es la suerte. Itiliya, la divinidad que protege los partos.

[32] Nótese que usamos el modelo explicativo típico de la *República* para hablar del arte, con la diferencia de que no es una "mera imitación". La μίμεσις aquí está determinada por las condiciones de inteligibilidad de la belleza, porque el encuentro de lo eidético y lo material está plasmado en lo segundo, es evidentemente corporal.

La imagen del parto nos podría quizás hacer pensar que se trata de un asunto puramente material, mas, como ya lo ha dicho Platón (205b), tanto acontece en el cuerpo como en el alma. Esto, por supuesto, permite seguir en la dialéctica espiritualidad-materialidad, que define el amor. Pero también nos recuerda la doble vida del arte mismo: una plenitud materializada (¿acaso una realidad redentora que se encarna para salvarnos de la fugacidad del tiempo?), el extraño juego entre lo uno y lo múltiple, lo bueno y lo malo, lo santo y lo profano, la verdad y la apariencia, lo inmortal y lo mortal, la eternidad y la temporalidad.

El problema que va unido a estas grávidas manifestaciones del amor es que son contingentes. Nosotros no somos siempre los mismos, constantemente nos estamos renovando, incluso algunas veces para mal. Por eso, señala el ateniense (207dss), tendemos a la búsqueda de la inmortalidad, como culminación de nuestro esfuerzo cognitivo y práctico. Mas en esa propensión efectuamos una serie de acciones que de alguna manera nos aseguran cierta estabilidad[33]. Un ejemplo sobre el conocimiento lo explicita: nosotros solemos olvidar lo que sabemos, para eso hacemos una especie de repaso o práctica (ἡ μελέτη) que más que salvaguardar lo sabido reemplaza lo que el tiempo se llevó, trayéndonos al recuerdo un nuevo contenido que se decía anterior, pero que realmente es nuevo (cf. 208a). Así, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα. (208b 3-4) [lo mortal participa de la inmortalidad, no sólo el cuerpo, sino también todas las otras cosas]. Cada parto en la belleza, cada contemplación activa en el amor, renueva el encuentro con lo que podemos asumir inmortal, y posiblemente con lo que los dioses mismos gozan y disfrutan.

Ese repasar bien podría ser la renovación del encuentro de lo particular y lo universal, de manera que recordemos precisamente lo más "significativo" o "elemental" de lo conocido antes. Pero esa ruptura con la fugacidad de lo dado más bien se fortalece en la medida en que renovamos, al rememorar, la singularidad de lo sabido, y lo celebramos en su presencia (entendida como οὐσία [esencia]). La singularidad de lo eidético se encarna, ya no es un universal, es como lo nuestro. ¡Qué gozo! El arte es una fiesta.

Ahora, que exultamos por la plenitud de *lo que es*, Platón decide mostrarnos los pasos efectivos hacia la contemplación de lo ideal. El arrumbamiento es iniciático[34], pues las metas son: τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά (210a 1) [las cosas perfectas (finales) y consagradas[35]],

[33] La fecundidad en el amor bien puede ser en algunos especialmente corporal; ellos buscan la inmortalidad en la procreación de hijos, por eso sus tendencias se dan hacia las mujeres. Otros son más fecundos según el alma y buscan engendrar la sabiduría moral (ἡ φρόνησις) y las otras virtudes; entre ellos se encuentran políticos –es difícil todavía creerlo–, poetas, artesanos, etc. (209b y ss.).

[34] Cf. 209e 5-210a 1.

[35] Τὰ ἐποπτικά corresponde al más alto grado de iniciación en los misterios de Eleusis.

de manera que no es un camino enteramente racional (si es que algún paso en este recorrido puede considerarse tal), sino que más bien presume ser religador, y, por ende, nos hacemos al andar de un modo más emocional, afectivo y quizás imaginativo[36].

Un iniciado, el único que es capaz de asumir este reto, ha de seguir un método riguroso, un camino recto (ὀρθῶς μετίῃ [210a 2]), que ha de comenzar así:

> νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μέν, ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος, ἑνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς (210a 5-8). [siendo joven se conduzca hacia cuerpos bellos, y primeramente, si es que el que le conduce lo hace de forma correcta, que se enamore de un mismo cuerpo y allí engendre bellos discursos].

En otras palabras, ese proceso natural de acercamiento a lo bello, que quizás sea más propio del joven, cuya inquietud por la corporeidad es manifiesta (hasta el punto de que sea incluso el que gusta más de lucir bello; lo cual lo convierte en objeto de admiración), exige una cierta capacitación: el adiestramiento (o quizás μελέτη) ha de posibilitar la más apropiada elección (¿acaso el mayor tiene mejor gusto, dada su experiencia?[37]); incluso para ello se necesita de un guía: el iniciador. De este modo, se puede ver cómo este primer paso resulta ser procesual, especialmente si tomamos en cuenta que en la madurez nos puede conducir a elegir una suerte de paradigma encarnado, un único objeto que provoque el enamoramiento, pasión que es la que engendra el arte.

Todavía podríamos preguntarnos qué clase de cuerpos producen semejantes pasiones, Platón un poco más adelante en el diálogo lo aclara[38]: el oro (κατὰ χρυσίον), el ves-

[36] Sin que queramos entrar a la discusión sobre la religión helénica y su naturaleza, resulta obvio que ésta se distingue claramente de las fundamentaciones de orden racional propuestas por buena parte de la filosofía precedente a PLATÓN, además de que la mayoría de las actividades que le concernían distaban de lo que pensamos podría ser un adiestramiento intelectual (en ese sentido es interesante que Diotima dude de SÓCRATES: οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης (210a 2) [no sé si es posible que lo seas (llegues a iniciarte)], –ya se empieza a sentir un distanciamiento frente al frío prototipo de filósofo apático–.

En general, la religión oficial, correspondiente a la establecida desde la épica, no pareciera cercana a PLATÓN, especialmente si tomamos en cuenta sus negativos juicios sobre las enseñanzas de los poetas de esta clase (cf. por ejemplo, *República* 501ss). [Como contraparte a esta crítica en el *Fedro* (245a) enaltece la labor de los poetas antiguos]. Más bien son las creencias mistéricas las que parece querer respaldar. Una religiosidad como la órfica o la pitagórica, como se ha dicho a lo largo de la historia de los estudios platónicos, tiene una enorme importancia en el desarrollo de su pensamiento; así, un giro tan significativo como la apelación a las creencias religiosas en el *Menón* (81a), debe relacionarse sin duda con los viajes a la Magna Grecia y el acercamiento a grupos pitagóricos allí.

[37] Esto no es necesariamente cierto: ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος (*Fedro* 250e 1-2) [El que no es ya un novicio o se ha corrompido no se deja llevar rápidamente de aquí hacia allá, hacia lo bello mismo].

[38] Cf. 211d. Lo afirma de una manera negativa, cuando está explicando la contraposición entre los valores de lo superior y lo inferior.

tido (ἐσθῆτα), además de los niños y jóvenes bellos, en general aquellas cosas que por su contemplación dejan fuera de sí (ὁρῶν ἐκπέπληξαι), quizás acaso por admiración, estupor o miedo[39], al que las conoce, las que llevan a,

> εἴ πως οἷόν τ' ἦν, μήτ' ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι (211d7) [si fuera posible, no comer ni beber, sino sólo contemplar y estar con (ellas)].

Por supuesto, en este contexto pareciera justificarse un sensualismo hedonista casi cirenaico[40], pero es sólo una imagen explicativa[41], pues la belleza de tales singulares se hermana (τὸ κάλλος... ἀδελφόν ἐστι) (210a 9-b 1), objetos análogos han de provocar semejantes sentimientos, de modo tal que incluso el arte puede ser paradigma de belleza[42].

Reafirmemos el origen del poetizar: ante tan espléndida realidad, los hombres, que por su preparación están encinta, extasiados, paren bellos discursos, acaso porque sea necesario crear un espacio ambital en el que pueda haber una cierta comunicación lúdica[43], un lugar común en el que quepa una cierta admiración de parte del mismo admirado, para que el amor pueda ser recíproco y así adquiera sentido; o acaso para que aquello contemplado ingrese en un estadio superior sublimado en la belleza, recogido por la imaginación y plasmado de nuevo en un ente intencionalmente bello.

Así, con el arte, acabaría para nosotros este primer paso, quizás el más material de todos, el más irracional, el menos aprehensible, acaso el más difícil de sobrellevar en esta mistérica iniciación. Platón señala cuatro momentos ulteriores, que no sólo parecen ser más comprensibles, sino más fáciles: el enamoramiento de la multiplicidad de los cuerpos, el de las bellas normas de conducta, el de las ciencias bellas y, finalmente, el de la ciencia de la belleza absoluta (211c). Cada paso de alguna manera purifica, en cuanto son superaciones radicales; incluso poco a poco se llega a despreciar lo que nosotros aquí hemos quizá sublimado, aunque la realidad es que lo que se plantea más allá, de alguna manera [acaso la más apropiada a nuestra naturaleza] ya estaba acá. Entonces, ¿por qué no quedarnos solamente inmersos en la sensibilidad? Parece que la respuesta la hemos

[39] El verbo ἐκπλήσσω signa esa perplejidad que está entre el espanto y el anonadamiento, acontecimientos que conllevan una salida desde lo que se es hacia el objeto que los provoca.

[40] Cf. nuestro capítulo sobre el placer en el pensamiento griego.

[41] La posición en general del *Banquete* es poco licenciosa frente a la que ofrece el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*.

[42] Cf. *Fedro* 272a.

[43] Cf. A. López Quintás, *Estética de la creatividad*. "La racionalidad del arte" [Cátedra, Madrid, 1977], p. 456 y siguientes.

dado ya: se trata de ese miedo y anonadamiento que produce lo singular –que luego veremos convertidos en espanto y terror en la palinodia socrática–, aquellas emociones que alienan nuestro ser.

El discurso de Diotima es, por eso mismo, demasiado idealista: podemos huir de los barrotes y los castigos de la cárcel corporal. De esta manera desvirtúa la realidad. Platón se retractará muy pronto, precisamente en nuestro siguiente paso, el *Fedro*[44]. Allí el Amor vuelve a los altares y nosotros, los singulares enamorados, nos vamos con él, aunque ello no sea más que una hermosa ilusión.

El diálogo del Sócrates que sale de su ciudad –una irrupción en la naturaleza inexplicable– y camina a orillas de aguas que corren y desdicen, pero con gracilidad –Heráclito ya no llora, como Demócrito, ríe–, con su amado Fedro[45], reproduce dos momentos inolvidables en la historia del pensamiento. Uno que tendemos a exaltar como el más platónico, el que resulta de la retórica respuesta de la racionalidad socrática a las débiles e insulsas palabras de Lisias[46], que curiosamente habían deslumbrado a su compañero. En este discurso se presenta una versión negativa de las relaciones amorosas y su pasionalidad y sensibilidad, según la cual el amor y la esclavitud parecen ir juntos siempre. Con palabras supuestamente inspiradas, Sócrates resume aquella actitud racionalista y "seca" de la *República*, y la de tantos otros diálogos anteriores en los que se confía en la divina racionalidad para poder superar las odiosas pasiones[47]. Aun más, Diotima, nuestra anterior heroína, quizás podría haber sido también una propiciadora adecuada para semejante discurso, si tomamos en cuenta que la gradación amorosa supone una ruptura con el singular original y una superación total de lo sensible. Aunque Sócrates atribuyó su alocución a un tal Fedro de Mirriunte –demo de la costa de Atenas–, un hijo de la Ática que tanto amaba. Su discurso, no se puede decir lo contrario, es ciertamente bello; veamos la exquisita definición del amor:

> ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπ-

[44] Cf. Martha Nussbaum, "'No es cierto ese decir': locura, razón y retractación en el *Fedro*". En *La fragilidad del bien* (Visor, Madrid, 1995).

[45] Los argumentos de Nussbaum, apoyada en Ryle y Hackforth especialmente, a favor de que aquí se representa el amor de Platón por Dión de Siracusa, aquél que le hizo visitar su ciudad incluso en las más inseguras de las condiciones, son más que persuasivos.

[46] Cf. 230e-234c. El discurso de Sócrates es apenas más largo (237a-241d), incluso está entrecortado.

[47] Los lugares son muchos, pero sobresale la enorme cantidad de páginas de ataque a Calicles en el *Gorgias*. Esta embestida, como se ha dicho hasta la saciedad, tiene como objeto la corrupta sociedad política ateniense y se convierte en una especie de estandarte para el discipulado que empezaba a seguir a Platón.

ωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη (238b 7-c 4). [El deseo que sin razón gobierna sobre la opinión que dispone hacia lo recto, que lleva al disfrute de lo bello, que por los deseos anteriores congéneres de este mismo (deseo) poderosamente se robustece por sobre lo bello de los cuerpos, que prevalece en la marcha, y que toma de su misma fuerza su nombre, se llama amor][48].

Pero el engaño viene vestido de gala. Poco después Sócrates tuvo que reconocer que su discurso le avergonzaba, que fue una respuesta inmediatista y obligada ante la torpeza de Lisias, y razón tuvo en no mostrar la cara cuando lo pronunciaba[49]. Sí, su cantar[50] era errático, había pecado, pues

εἰ δ' ἔστιν, ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως, οὐδὲν ἂν κακὸν εἴη (242e 2-3). [si el Amor es dios o algo divino, como lo es, no podría ser nada malo].

Por eso, después de uno de sus comunes arrebatos místicos, no pudo más que ofrecer una palinodia, esta vez a cara descubierta, el segundo momento que esperábamos, una resuelta apología del primer paso amoroso, el que ya conocíamos gracias a Diotima, peldaño prácticamente definitivo ahora. Este segundo discurso –nos alegra mucho destacarlo ahora– lo habría pronunciado un itálico, Estesícoro de Hímera, uno de esos que es más capaz de creer o hacernos confiar[51], un hijo de las tierras que le propusieron siempre "ideas" nuevas –las eleáticas y las pitagóricas–.

Es importante recordar que ya algo se sospechaba en los primeros intercambios entre Sócrates y Fedro (228c), donde aflora una postura sobre la filosofía y sus sujetos que va a signar el tipo de actitudes y teorías que aparecerán en la palinodia: una actividad análoga a una especie de danza frenética que era dirigida por los Coribantes (Κορύβαντες), sacerdotes de Cibele, quienes junto a todo el grupo bailaban y danzaban desordenadamente. Tal estado de arrebato es el que permite tener fe y confianza en el recorrido de búsqueda de la verdad, donde la mayor parte de las cosas serán dichas con palabras míticas, discursos respecto de los cuales lo más sencillo y natural es creer[52]. Así, el fenómeno –nuestro singular– que tene-

[48] Una traducción es una traición; sólo un ejemplo: PLATÓN establece la etimología de ἔρως en el verbo ῥώννυμι (dar fuerza, etc.), del cual surgen el adverbio ἐρρωμένως, el sustantivo ῥώμης y el participio ῥωσθεῖσα que utiliza en este texto. No puedo reproducir estos juegos de palabras en español.

[49] Cf. 243b.

[50] Los discursos son prosísticos, pero se suponen llevados por las Musas. La filosofía es música: "El *Fedro* es un discurso 'músico' que demanda la plena participación de todas las partes de nuestra alma" (NUSSBAUM, *op. cit.*, p. 302).

[51] Cf. el último capítulo de este volumen, relativo al pitagórico romano NIGIDIO FÍGULO.

[52] Cf. 229d. Buscar la verosimilitud de estas leyendas parece una tarea excesiva, siendo que el mismo SÓCRATES declina realizarlo.

mos en frente no podría ser más que relatado, y quizás vivido, su comprensión rigurosa y plena puede resultar cual castigo infernal que nos obligaría a reiniciar cada día desde el principio, posiblemente sin alcanzar datos o teorías suficientes como para sentirnos seguros y, por supuesto, sin paradigmas apropiados para la intelección (y es que incluso para "aprehender" la poesía el camino más incorrecto es el que nos trazamos en un ensayo como éste).

Mas ahora Sócrates está más seguro en su demencia, porque sabe que es un don de los dioses, algo bueno que hace producir:

> ἥ τε γὰρ δὴ ἐν Δελφοῖς προφῆτις αἵ τ' ἐν Δωδώνῃ ἱέρειαι μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν (244a 8 - b 3). [Pues la profetiza en Delfos y las sacerdotisas en Dodona en estado de demencia han producido muchas y hermosas cosas en lo particular y lo público para la Hélade, mientras que estando cuerdas cosas insignificantes o nada han logrado].

Sabe además que aquello que creíamos en especial de los poetas, el ser poseídos por la divinidad, es una afección más generalizada de lo que pensábamos; el mismo filósofo no es sino una suerte de maníaco-depresivo, cuya descompensación más baja debería ser la racionalidad[53].

Mas Sócrates vuelve, como es oportuno, a ofrecernos un mito apropiado para quienes estamos acostumbrados a indagar las causas de las cosas, por ello nos regala una historia del alma que llena de imágenes nuestra pasionalidad y que nos tiene que ayudar a comprender esa ansiedad que tenemos ante lo bello.

Nosotros –vamos a tener que asumir nuestra identidad con lo anímico– hemos vivido momentos beatíficos en compañía de las divinidades, incluso éramos parte del feliz coro (εὐδαιμονὸς χορός) que formaba el séquito de Zeus (250b)[54]. Ahora somos cual almas caídas, sepultadas en la oscuridad del sepulcro que es el cuerpo[55]. Así, cada vez que

[53] Son cuatro las locuras divinas que comparten los hombres: μαντική (adivinadora), τελεστική (iniciadora en los misterios), ποιητική (creadora) y ἐρωτική (amorosa).

[54] Es curioso que el arte siga siendo parte de las celebraciones celestiales. Pareciera inconcebible la bienaventuranza sin un adicional esfuerzo, acaso mimético, de representar los grandes acontecimientos que rodean la vida, ya divina, ya humana. Para lo más alto del Cielo no existe expresión artística apropiada, ello es incoloro, informe, intangible, es aquello que sólo el entendimiento puro puede ver (277c), y sin embargo siguen oyéndose los cantos divinos del universo.

[55] Es necesario tener en cuenta que el alma que describimos está compuesta por un auriga –un entendimiento– y dos corceles, uno hermoso y lleno de garra, pero atento al orden y la debida propulsión –alma irascible–, el otro más bien débil y desgarrable, insaciable y contrahecho –alma concupiscible– (cf. 246a-b). Nuestro cuerpo es sólo un envoltorio para ese carro, pero lo determina en muchos sentidos, en especial desde el punto de vista cognitivo.

tenemos la oportunidad de mirar lo bello de aquí (τὸ τῇδέ... ὁρῶν κάλλος) (249d) nos vienen a la memoria aquellas bellezas supremas, y entonces cual aves adquirimos alas en ansia de elevación[56]. No podemos emprender el vuelo hacia lo alto, pero quedamos como perturbados, vivimos una especie de endiosamiento, rapto divino o entusiasmo (ἐνθουσιάσις), pero el mejor, la demencia más propia del amor:

> ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται (249e 3-4).
> [Participando de esta locura, el amante de las cosas bellas se llama enamorado].

Pero Platón, lo hemos comprendido antes, no está por defender la existencia de la naturaleza de lo excelso, que ya tendrá su propia manera de justificarse. Él quiere reconciliarse con la naturaleza del amor, ese que a los humanos enajena. Así, olvidémonos un poco de ese mundo de representación o imaginativo que nos surge en la consideración de lo eidético[57], y determinemos las cosas que eficientemente sirven de evocadoras, o más bien de enloquecedoras.

Tales objetos no parecen ser muchos, porque la capacidad de percepción de las almas es insuficiente (διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι) (250b), además de que las singularidades que tenemos enfrente no reproducen el brillo y la plenitud de lo que habíamos conocido en la vida anterior; en otras palabras, no estamos en condiciones para "apercibir"[58] lo dado en su unicidad plena –somos amigos de otros singulares–, estamos hechos para otro nivel de *lo que es*. No obstante, cada vez que las almas se topan con algo semejante a ellas mismas el impacto es enorme: ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' (ἐν) αὑτῶν γίγνονται (250a 6-7) [Se espantan y dejan ya de estar en sí mismas], al punto de que no saben siquiera qué es lo que les ocurre, qué πάθος –pasión– les ha sobrevenido.

La realidad que nos está llegando por los medios perceptivos, –entre los cuales resalta, por supuesto, la vista (ὄψις) [250d]– no muestra contenidos eidéticos ni siquiera cómo son nuestras condiciones anímicas[59], de lo contrario nos acontecerían temibles amores [δεινοὺς ἔρωτας], perderíamos por completo nuestra racionalidad, asiéndonos a locuras excesivas. Mas cuando aconteció la creación del mundo, resultó que un género de este talante sí se trasladó a nuestras realidades[60]: la belleza, la más manifiesta y más amable

[56] En la imagen de los caballos es muy importante el alimento: los propios de los dioses son alimentados con ambrosía, los nuestros con la opinión (247e), de ello dependerán las fuerzas para elevarse en el sobrevuelo estelar.

[57] Cf. 249c.

[58] Pensamos en la "apresentación" husserliana (E. Husserl, *Meditaciones cartesianas* V, §51 et al).

[59] ᾗ ἡ ὄψις· φρόνησις οὐχ ὁρᾶται (50d 4) [por ella –la vista- no se mira la inteligencia].

[60] Esto lo mostrará el *Timeo*, como luego veremos.

de las cosas dignas de amarse [κάλλος... ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.] (250d 7-e 1). Por ello son únicamente las cosas bellas las que nos permiten solazarnos en lo perfecto. Ellas son las que nos arrebatan, las que nos hacen experimentar un sentimiento de veneración (σέβεται), porque son cual deidades.

Pero, ¿qué cosas bellas? Platón ejemplifica:

> θεοειδὲς πρόσωπον... κάλλος εὖ μεμιμημένον ἤ τινα σώματος ἰδέαν (251a 2-3)[61].
> [Un rostro deiforme... que imita bien lo bello o alguna forma (ideal) de cuerpo].

Aunque un poco después señala que se trata de τὸ ποῦ παιδὸς κάλλος (251c 6) [lo bello de un niño (joven)].

Así, según sigue el relato, a quien está en acción contemplativa frente a lo bello le acontece lo siguiente:

> πρῶτον μὲν ἔφριξε καί τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορῶν ὡς θεὸν σέβεται (251a 3-5). [En primer lugar se estremece y alguno de los terrores de antes le penetran (seducen), y entonces, mirándole, le reverencia cual dios].

Es tal su estupor que sería capaz de hacer sacrificios en honor de esta apariencia que ama, aunque no se atreve para no parecer loco, pese a lo que inmediatamente le ocurre:

> ἰδόντα δ' αὐτὸν οἷον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολή τε καὶ ἱδρὼς καὶ θερμότης ἀήθης λαμβάνει (251a 7-b 1). [Del mismo espectador (vidente), en cuanto ha salido del estremecimiento (escalofrío o temor sagrado), se apoderan un cambio, un sudor y un calor inusitado].

Se trata de ese metabolismo (transformación) que posibilita la germinación de su naturaleza alada (τοῦ πτεροῦ φύσις) (251b 3)[62], que le reconcilia con su ser.

Al encontrarnos con lo bello, éste envía una suerte de emanación (ἀπορροή) de su naturaleza, una especie de flujo de pequeñas partículas (μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα) (251c 6-

[61] Las palabras πρόσωπον e ἰδέαν destacan apariencias, lo que se muestra, lo superficial.

[62] PLATÓN utiliza una imagen muy simpática para hablar de este proceso: es un padecimiento análogo a la dentición, en la cual también se da un periodo previo febril y de desasosiego, que luego deja paso a evidentes resultados (251c). Pero la imagen más constante es más bien biológica: las alas surgen como las plantas.

7) [porciones que sobrevienen y fluyen)[63] que se denominan ἵμερος [deseo, anhelo][64]. Es como si las "formas" sensibles que nos llegan nos arrastrasen intempestivamente hacia el mismo objeto; aunque nuestra unión con él es imposible, a menos que procedamos a representarlo por vías imaginativas[65].

Lo que parece más problemático de este trance "estético" es que no hay una liberación absoluta de nuestras condiciones materiales[66]. La "fiebre" pasional no parece suficiente para remediar la contingencia que se vive. Por ello –para suerte nuestra– el alma vuelve a enfriarse: las bocas de salida (τὰ τῶν διεξόδων στόματα) de las alas se ven de nuevo obstruidas (251d 1-2), aunque con una gran diferencia pues ahora tiene dentro el ἵμερος que procede del bello amado. Eso le produce al alma una extraña mezcla de sentimientos:

> πηδῶσα οἷον τὰ σφύζοντα, τῇ διεξόδῳ ἐγχρίει ἑκάστη τῇ καθ' αὑτήν, ὥστε πᾶσα κεντουμένη κύκλῳ ἡ ψυχὴ οἰστρᾷ καὶ ὀδυνᾶται, μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ γέγηθεν (251d 4-7). [Saltando como (con) violentas palpitaciones, cada una (de las alas) pica en la salida que le corresponde, de modo que el alma aguijoneada toda en su círculo (derredor) por el tábano[67] siente también dolor, mas teniendo de nuevo el recuerdo de lo bello se alegra).

La situación es angustiosa (ἀδημονεῖ), tanto que nos hace perder los estribos: ἀποροῦσα λυττᾷ (251d 8) [en estado de incertidumbre se enfurece]. De ahí se siguen en ella una inquietud y un frenesí tales por volver a encontrarse con el objeto de sus desmanes que pierde su natural estancia[68]; sólo recobrará la calma, la tranquilidad y el gozo en la canalización renovada del ἵμερος. Ante el amado, en ese flujo pasional, los males parecen acabar, pues el alma

[63] Esta concepción de la percepción visual había sido desarrollada por los atomistas (cf. DIELS-KRANZ, 67 A 29). Pero la acuosidad de la imagen nos lleva a pensar en imágenes de ritos mistéricos relacionados con la fertilidad y, por supuesto, la sexualidad. El río heraclíteo ahora empapa la racionalidad y la subyuga, estamos al borde de la muerte (cf. frag. 36 de HERÁCLITO). Dichosamente se trata de una humedad excitada y tórrida.

[64] Según la etimología que determina PLATÓN mismo en el *Cratilo* (419ess), la palabra ἵμερος dice de la corriente que más poderosamente arrastra el alma, este anhelo ἱέμενος ῥεῖ καὶ ἐφιεμένος (fluye presuroso e impositivo); ante tal impetuosidad ella no puede más que someterse.

[65] Lo singular es incognoscible, sólo esperamos representarlo: mas nuestro común lenguaje parece indigno –es como el dialecto κοινή, comercial, no más que eso–. El arte debe ser el camino.

[66] De hecho no es sino al final de la vida que esto puede ocurrir (cf. 256b).

[67] Οἶστρος se podría traducir también por aguijón, pasión, frenesí, locura.

[68] El enamorado se olvida de toda su parentela y amistades, de sus normas y conveniencias (νομίμων δὲ καὶ εὐσχημόνων), al punto de despreciarlos (252a).

πρὸς γὰρ τῷ σέβεσθαι τὸν τὸ κάλλος ἔχοντα ἰατρὸν ηὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων πόνων (252a 7-b 1). [Además de ese venerar encontró al que posee lo bello, el único médico de las mayores de sus fatigas].

Hasta este momento Platón ha descrito un enamoramiento no correspondido, pero se hace oportuno abrir las posibilidades de la relación. En efecto, la respuesta no hace esperar[69], y sucede a la manera del viento o de un eco (καὶ οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχώ), en el que el flujo de belleza (τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα) de uno pasa al otro y viceversa. En el caso particular del amado le nacen alas, siendo que está lleno del amor del amante (ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν) (255d 2-3), pero no sabe qué le ocurre:

ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθεν (255d5-6). [Mirándose a sí mismo en el amante como en un espejo le pasa inadvertido (esto)].

Su belleza se ha trasladado desde su naturaleza a la del "espectador", pero por el amor que le tiene éste, se vuelve donde él, transmutando su mismo ser. Al modo como lo habíamos dicho antes, el proceso adquisitivo de la belleza engendra el arte, aquí presentado en la imagen del flujo, aconteciendo una transformación de sujeto y objeto, entrelazadas sus naturalezas en la recreación de la plenitud que de algún modo viven[70].

Todavía podríamos preguntarnos por las razones de que sea tan sufrida la relación en la belleza. La respuesta está quizás en el famoso mito del cochero, en donde se describe nuestra primera reacción frente a la belleza plena; allí en los halones de la moderación y el desenfreno que caracterizan el alma, se originan, por sus terribles caídas e indudables excesos, un temor y un respeto (αἰδουμένην τε καὶ δεδιυῖαν) reverenciales[71] que recuerdan que asumir tal contemplación, especialmente en el estado irracional que caracteriza esta teoría (θεωρία) estética, es como un delirio hermoso, pero demencial y violento.

Esos dolores, que se suman a correspondientes terrores religiosos, en la plenitud resultan extraños, dado que tal belleza saciaría todo deseo e intención; no obstante parece justificable en la medida en que el γένος καλόν (género bello) en su singularidad es un extremo radical, atrayente pero incomprensible (¿cómo introducirlo en nuestra racionali-

[69] Cf. 255c-d. La disposición de Fedro en el diálogo para con SÓCRATES es un ejemplo muy claro de esta disposición amorosa. Así, a la pregunta del maestro por el "muchacho" —en realidad tendría unos 15 años menos que Sócrates, y éste rondaría los 60 años en el encuentro (cf. NUSSBAUM, p. 304)— con quien hablaba le dice: Οὗτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ. (243 e7-8) [Muy cerca, junto a ti está siempre, cada vez que lo desees].

[70] Es notable la diferencia respecto a la imagen de "amado" que da SÓCRATES en el *Banquete*. Según la descripción de ALCIBÍADES ante el acoso a que le acometió no mostró más que frialdad y desinterés totales.

[71] Cf. 254c-d.

dad, si no puede caber en un paradigma superior al cual referirlo?). Pareciera que lo único a lo que podemos asirnos es al discurso y el pensamiento, los que no nos dejan a merced de esa aguijoneante individualidad, esa que más llama al escepticismo, la ignorancia y el doloroso disfrute que constituye el placer animal. Aunque va siendo tiempo de explotar nuestra condición de generadores de la singularidad.

Estética como ciencia productiva

En la perspectiva de la gnoseología suponemos preliminarmente que el arte puede considerarse una técnica de la observación, en el sentido de que, como producción, parte de una lectura de la realidad. En otras palabras, todo resultado artístico prescribe una manera de mirar, exigiendo una actitud estética, una contemplación y un goce (acaso violento y doloroso) de la belleza. Por ello quizás haya sido más "cuerdo" haber dedicado un mayor espacio a la adquisición, en especial si pensamos que la producción es una suerte de epílogo de la elaboración estética, conclusión que a su vez acaba por remontarnos de nuevo a la adquisición misma. No obstante algo deberemos decir al respecto.

Ya lo hemos visto en el *Banquete*, el arte se reduce a un resultado del feliz encuentro con la belleza encarnada. Así, en consecuencia, debe ser más importante e interesante lo previo (el acercamiento a lo singular) y lo posterior (el alejamiento imaginativo) a éste. La producción por sí misma nos otorga una ventaja: su resultado es un singular; por mucho que nos esforcemos en llamarlo *concreto universal* o *ideal encarnado*, etc., resulta paradójicamente único. Esto puede conducirnos, en su consideración, a una suspensión del juicio sobre su naturaleza o, por el contrario, a una posible determinación absoluta de su darse. En esta disyuntiva todo pareciera indicar que la segunda posibilidad es la que resolvería el problema, aunque no podemos sentirnos tranquilos con tan fácil respuesta: Platón no es moderno –ni queremos que lo sea–, su confianza en la razón y en el lenguaje[72] no es suficiente.

Sócrates, como hemos visto atrás, distinguía cuatro demencias donadas por la divinidad (*Fedro* 244c y ss.), de éstas ahora es oportuno recordar algunas condiciones de la tercera, ἡ ποιητική –la poética–. El poseso artista ha sido arrobado por las Musas (Μουσῶν)[73], las que

[72] El lenguaje escrito, pese a que PLATÓN es un extraordinario literato, no es un recurso feliz frente al que se redime con el tiempo. La crítica de *Fedro* a la escritura (274b-278e), no obstante, tal vez nos obligue a mantenernos en lo perentorio o, en su defecto, a producir otros medios de correlación, como podría ser evidentemente el arte, como expresión de una singularidad que se sobreponga a las circunstancias. Una propuesta metafísica como la del *esoterismo* de Tübinga nos resulta extrema para interpretar el texto.

[73] La lista de las Musas que nos da HESÍODO [*Teogonía* 78-9 (consultada la edición española de Gredos, 2000)] es la siguiente: Κλειώ [la que da fama] (musa de la historia), Εὐτέρπη [la muy encantadora] (de la poesía que se acompaña con flauta), Θάλεια [la festiva] (de la

se han aprovechado de sus especiales virtudes, pues es un alma tierna y sagrada (impecable o virgen) [ἁπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν], disposiciones que permiten un entusiasmo excelso. Esta locura

> ἐγείρουσα καὶ ἐκβακχεύουσα κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει (245a 3-5). [Al despertarla (al alma) y llevarla a los cantos y a la otra creación, haciéndola celebrar miles de hechos de los antiguos, educa a los que hayan de venir].

Así, persuade a los demás hombres con la belleza, pese a que estemos tan seguros de que el poeta es un demente. Ya decíamos atrás que si estuviera cuerdo (σωφρονοῦντος), no sería más que un creador imperfecto [ἀτελής] (245a).

El arrobamiento del poeta ahora no avergüenza a Platón, los años le han enseñado a alejarse un poco de esa mágica pero contradictoria presencia de su maestro, demasiado divina para ser humana. La palinodia del *Fedro* no es más que esa reconciliación con su tendencia juvenil a la poesía. Mas su arte de la prosa, el resultado de un esfuerzo de síntesis entre su racionalidad y pasionalidad, ya está consolidado a plenitud, la filosofía ahora dialoga y encanta. Él es el nuevo poeta del pensamiento, después de Jenófanes, Parménides y Empédocles, la Magna Grecia le ha abierto los ojos y los oídos, y ahora escucha una música que no puede acallar, es maravillosa, la canta la deidad. Ella será su portador.

La preparación para el encuentro con el mundo de las harmonías exigía pasos firmes y seguros, los hemos conocido como el período crítico de la obra platónica, la etapa en que Elea toma las riendas y lleva a un nuevo filosofar, firme en el lenguaje y en una dialéctica que divide y clasifica. Sólo en medio de esa dureza se puede de nuevo volver a Siracusa, aunque sea confiando demasiado en imposibles. Y cómo no haberlo sabido desde antes: el proyecto político fracasó, Dioniso el joven era una falsa esperanza, y Platón un optimista confeso. Será por ello que pudo confiar en Arquitas: el pitagorismo, el imán original, estaba muy cerca para el auxilio. Ahora sí, tenemos que respirar muy profundo para poder cantar la canción a la naturaleza, el *Timeo*, el diálogo que paradójicamente vuelve a pensar desde la *República*[74].

comedia), Μελπομένη [la que canta] (de la tragedia), Τερψιχόρη [la que ama el baile] (de la danza y el canto coral), Ἐρατώ [la deliciosa] (de la poesía lírica que se acompaña con la lira), Πολύμνια [la de variados himnos] (de la poesía sacra), Οὐρανίη [la celestial] (de la astronomía) y Καλλιόπη [la de bella voz] (de la épica y la elocuencia).

[74] Pensamos en la referencia al diálogo en el mismo *Timeo* (17b-19a), que por cierto ha llevado a un buen número de filólogos y filósofos contemporáneos a colocarlo en una época bastante cercana a la *República*; no obstante, desde nuestra perspectiva sus características filosóficas responden a otras condiciones que parecen tener lugar más bien en la fase final de la vida del ateniense. La polémica en los

El *diálogo sobre la naturaleza*

El *Timeo*, un escrito extraño al estilo de la típica de la construcción "académica" –convencida del valor del diálogo–[75], habría sido escrito para una época tardía de la obra de Platón, aproximadamente posterior al año 360 a. C., en el período de su vejez, quizás después de su tercer viaje a Sicilia, evento que termina de marcar su propia filosofía.

Estamos en una época del pensamiento platónico que está reconstruyendo sus paradigmas y posibilidades, frente a la grave crisis de ideales que inicia incluso en la *República* (a partir de la necesidad de plantear un mito justificador [libro X, 613e y s.]), adquiere matices de excentricidad en el *Fedro*, tiene su apogeo en el *Parménides* y culmina en el bosquejo del *Político*, donde empieza a tener sentido el método de la división y la dialéctica que se habían postulado como posibilidad. El *Timeo* resulta una nueva propuesta frente a la radicalidad del eleatismo y el heraclitismo que marcaron las pautas anteriores.

Nuestro diálogo surge, también, como una respuesta frente a las necesidades cognitivas pensadas y cuestionadas en el *Teeteto* y reestructuradas en el *Sofista*, una propuesta que asume la posibilidad de reinstaurar el pitagorismo, cuyos representantes se han hecho notorios en la vida del ateniense. Los pitagóricos que nos han otorgado la gracia de poder ver por escrito las ocultas doctrinas de esa particular comunidad, llegan a ser ciertamente conocidos por Platón; hablamos de Filolao de Crotona, de quien habría comprado en 40 o más minas de plata sus libros, y Arquitas de Tarento, con cuya amistad contó por muchos años de su vida. El tarentino, según cuenta Platón en su Carta VII (350a-b), fue quien le rescató de bochornosa y peligrosa condición que llegó a vivir en Siracusa con su nuevo "discípulo" Dioniso II, el candidato histórico a la condición de filósofo gobernante.

Mas en el texto es Timeo de Locres, un hombre de altos cargos y grandes dignidades en su patria –como Arquitas en la suya–, el gran expositor de las verdades sobre la naturaleza. El lócrida es casi de seguro otro producto de la exquisita imaginación literaria de Platón, uno que representa a un pitagórico que ciertamente conoce muy bien el acontecer del conocimiento en la Academia.

¿Por qué un pitagórico? La respuesta ya la hemos sugerido, Platón parece querer dar un salto dialéctico que supere la antítesis eleática, quizás mostrar que existen principios

años 50' entre G.E. L OWEN y H. CHERNISS es una expresión fiel de la disputa a este respecto [se puede mirar una valoración de esto en Robinson, "Sobre la fecha de composición del *Timeo*" (en PLATÓN, *Los diálogos tardíos*. Academia, 1986)].

[75] El diálogo entre los interlocutores se extiende por apenas 10 páginas (conforme la edición de Stephanus), en tanto que la exposición de Timeo lleva 65.

que se cumplen para la realidad y la idealidad. El problema de lo Uno, la multiplicidad y nuestro discurrir filosófico, necesitan un correlato dinámico, el que tanto tiempo atrás había descrito el viejo pitagorismo –un grupo que aún no quería morir–; hablamos, por supuesto, de la harmonía.

Pero al encuentro con esta propuesta de tanta tradición en Grecia hay un cierto descreimiento. El discurso de Timeo no puede ser científico, la ἐπιστήμη –ciencia– está demasiado lejos de nuestras posibilidades, aunque es un esfuerzo frente a la pérdida de confianza en la racionalidad, es una instancia desde lo más creíble de nuestro pensar, un ἐοικῶς λόγος –discurso verosímil–, una disertación hermosamente válida frente a lo indiscernible. Por supuesto, el estrado epistemológico de lo que hoy llamaríamos *ciencia*, por causa de una suerte de "escepticismo mitigado", queda subordinado a lo posible, de modo tal que se localizaría en medio de la verdad y la opinión, en medio de las obras de la Razón y el papel de la Necesidad, en un proporcional juego que mezcla inteligencia y materialidad. Y en efecto la estructura de este diálogo corresponde con este esquema[76].

Mas si hacemos una valoración general del discurso nos encontramos con una paradoja que bien vale destacar, hablamos del enfrentamiento entre una teoría de ciclos de generación y corrupción naturales y sociales (que se ha presentado claramente en el *Político* [269c y s.] y en el relato de Critias al inicio de nuestro diálogo [21a y s.], y una tesis más bien fijista que supone que la naturaleza y el hombre mismo fueron constituidos con un modelo inmejorable, como resulta de la compresión pitagórica. Tal vez habríamos de buscar un lugar intermedio: la tesis de las edades (oro, plata, bronce y quizás piedra) puede resultar de la historicidad que produce una naturaleza en dinámica, gracias a una harmonía que tie-

[76] Tres partes tiene el relato del Lócrida:

I. *Obras de la Razón* (27d-47e)
- Creación de los seres vivientes eternos
- Mundo: cuerpo, alma y su unión
- Cuerpos celestes y dioses
- Creación del Hombre: cuerpo y alma

II. *Papel de la Necesidad* (47e-69c)
- Los elementos y su estructura (*)
- Las cualidades sensibles

III. *La Mezcla de Inteligencia y Necesidad* (69c-92c)
- El hombre:
  - Las partes mortales del alma
  - El cuerpo: fisiología, patología y terapéutica
  - Los restantes animales

(*) Es un poco extraño que la descripción matemática, propia de una racionalidad fuerte, de los elementos materiales aparezca como algo propio de la χώρα -espacio-, esto complica la explicación.

ne que hacerse realidad en una rítmica. En otras palabras, la dinámica natural que vemos manifestarse es un proceso pensado como tal. Se trataría así del lúdico encuentro entre lo mismo y lo otro, aquello que nos lleva a pensar en el *par-impar*.

La canción universal

El universo es, más que una esencia en sí o aquello simplemente determinable como lo otro, la creación artística de un artesano que viene a conformar, o más a componer (συνεστηκέναι), un hermoso cántico, una melodía que juega entre dos mundos primigeniamente ajenos, con una rítmica y una harmonía inigualables.

El dios es ὁ δημιουργός[77] que οὐρανὸν ἢ κόσμον συνέστηκεν –constituyó el cielo o cosmos[78]–, un mundo de singulares condiciones: ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων[79], la expresión de la mayor belleza poetizable. Para ello, como ya lo podíamos imaginar, había de hacer uso de los arquetipos, τὰ παραδείγματα, aquéllos con los que habremos de encontrarnos en el reino de *lo mismo*, el "cielo" de nuestro griego, sueño y mito del viejo Sócrates, los modelos que superan nuestra propia racionalidad sensible, la que si acaso se asoma a la postulación de lo que ve como lo más constante y perfecto para referirlo a tales principios[80]. Mas el trabajo del demiurgo tiene sentido a partir de que se viene a ensuciar con la materialidad, a partir de que con furor se aplica al trabajo de carpintero, αὐτὸν ἐτεκτήνατο[81], en busca de reelaborar esa madera –ὕλη– que es toda posibilidad, que es suave a la forma, a pesar de que le hayamos mirado como lo otro, la negación de la Verdad, la promotora del desajuste, la instigadora del mal.

El alcance de este trabajo impacta nuestros sentidos, tanto los que miran teorizando –los ojos del alma que νοοῦσιν–, cuanto los que se dejan encantar con la inmediatez. Pues se trata, como ya lo decíamos, de la más bella expresión perceptible, la que trataremos de concebir dentro de unos momentos en su expresión sonora.

[77] La palabra griega "demiurgo" se puede traducir por artesano o creador, en general significa "maestro de un arte" o "persona que ejerce una profesión pública", aunque a partir de este texto se considerará el adjetivo típico del creador del universo.

[78] Téngase presente que la palabra κόσμος significa en primera instancia orden, organización.

[79] "El más bello de los seres engendrados" (*Timeo* 29a 5).

[80] Es el *Timeo* el diálogo donde se expresa con toda claridad el esquema de los dos mundos que vemos anunciado a partir del *Menón* y que tomaba radical importancia en el *Fedón* y la *República*.

[81] Τεκταίνομαι se traduce por carpintear, ser ebanista, tramar, constructor, es el trabajo del τέκτων, un artista de la madera, uno al que ulteriormente le solemos achacar otras funciones, como para otorgarle mayor dignidad.

Todavía alguno se preguntará por qué habremos de recurrir a dos mundos en la consideración de nuestra realidad. A decir verdad se hace necesario hacer un esfuerzo analítico por dividir los problemas –cosa que habíamos aprendido metódicamente en el *Sofista* y reafirmado en el *Político*[82]–, la explicación a partir de allí se hace posible, de otra manera no pasaríamos de la descripción fenoménica, lo cual no deja de ser una insuficiencia. Es esto mismo lo que nos obliga a distinguir dualmente el mismo universo:

> δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν... γενέσθαι (*Timeo* 30b). [Es necesario decir que el cosmos llegó a ser un viviente que piensa y tiene alma].

Alma y cuerpo son los elementos que concebimos, en este paralelismo que se asume para con nuestro mismo ser. Por fin el hilozoísmo milesio empieza a reconocerse en su verdadero sentido: Tales tenía razón, todo está lleno de dioses[83].

El mundo tiene un cuerpo que había de ser visible y tangible, que resulta de una proporción adecuada: la que corresponde a la media geométrica pitagórica[84], aquella dada entre los cuatro elementos, en donde fuego y tierra se vinculan a la perfección por agua y aire. Se trata de un cuerpo que tiene una forma perfecta, siendo una esfera pulida perfectamente, lisa e idéntica por todos sitios, que es indestructible, que no se conecta con nada –pues nada hay más allá de ella–, que es completo en sí, que vive para sí y se autoabastece[85]. Características todas que Platón encuentra en el ser parmenídeo.

La singular belleza de este ser, sin embargo, no adquiere sentido ni plenitud sino bajo la potestad de un principio que le supera en magnificencia, precisamente el elemento que veníamos a tratar de explicar: el alma del mundo.

Para quienes se acercan por primera vez al *Timeo* constituye una gran sorpresa, que por lo común produce una suerte de frustración, la exposición platónica de este "elemento" cósmico. Las primeras afirmaciones son simples y hasta creíbles: el alma del mundo, como la nuestra, es la señora y guía de esta corporeidad que vemos manifestada en el cosmos. Ella fue ligeramente anterior al cuerpo, en la medida en que sería lo primero pensado y constituido por el demiurgo, pero era una creación que no tenía un fin en sí misma, ella estaba dispuesta para conformar un *σύνολον* –totalidad conjunta– con el cuerpo completo, una relación perfecta que había de realizarse desde el centro hasta todos los extremos de lo

[82] En el *Fedro* se establece con toda claridad la dialéctica como reunión de lo disperso y división por géneros y especies (cf. 265e y ss.).

[83] DK A 22.

[84] Cf. la tercera sección del capítulo sobre ARQUITAS.

[85] Cf. *Timeo* 30c-34b.

que conocemos como el universo. Ella, que llegaría a cubrir el cuerpo completamente, alcanzaría un pleno conocimiento de todas y cada una de las partes en el mismo, sean sensibles o inteligibles[86]. Mas estas características sólo acreditan para ver la necesidad de intentar asumir la estructura que el demiurgo decidió incorporar en éste, el más divino, elemento cósmico.

La sorpresa, acaso más bien admiración y extrañeza, que surge ante la descripción de la naturaleza anímica del cosmos estriba en la superación del discurso prosístico verbal y la introducción, o intromisión, de razones numéricas[87]. Esto, quiérase o no, limita nuestra comprensibilidad, aunque en última instancia la facilita, dándonos razones contundentes y exactas, pese a que ello es una verdadera osadía de frente a la oscuridad del objeto de que hablamos. Parte del trabajo de la ciencia estriba en la debida presentación de su verosimilitud. La simplicidad y rigor de los números nos persuaden con la elegancia de un discurso, que sin duda es para iniciados, pero que conmueve y convence por su certeza y dificultad. La gracia que tributamos al tecnicismo persuade más que la verdad que tantos otros aspiran o dicen alcanzar.

El dios inició la estructuración del alma del mundo de esta manera:

> en medio de lo indiviso (ἀμερίστου), existencia (οὐσία) que se da siempre según las mismas cosas, y de lo que llega a ser divisible por relación a los cuerpos, entremezcló (συνεκεράσατο) una tercera forma (εἶδος) de esencia entre ambos; y respecto a la naturaleza de lo mismo (ταὐτοῦ) y la de lo otro (ἑτέρου), las compuso (συνέστησεν) también según las mismas cosas, en medio de lo indivisible de las mismas y lo divisible según los cuerpos. Tomando los tres mismos seres (ὄντα) ligó a una forma (ἰδέαν) todos, adaptando por la fuerza (βίᾳ) la naturaleza de lo otro, que era inmezclable, a lo mismo. Mezclándolos con la existencia (οὐσίας) y haciendo de tres uno, de nuevo con respecto a todo ese distribuyó las partes (μοίρας), cuantas permitía, siendo mezcladas cada una con lo mismo y lo otro y la existencia (35a 1- b 3)[88].

El ámbito de ser, aquí nombrado como οὐσία[89], que podríamos manejar con el eleatismo original, podría exigir, no sin reservas, que sólo lo que tiene plena identidad consigo

[86] Cf. 34b-c.

[87] Los ejemplos matemáticos más memorables en Platón se encuentran en el *Menón* (82b-85b y 86e-87b) y en la *República* (510b-e).

[88] En general hemos preferido presentar los textos griegos para que se pueda discutir o justificar la traducción en cada caso, aquí por la extensión del texto vamos a abstenernos de ofrecer el griego completo, aunque no omitimos las palabras que consideramos clave.

[89] Nos parece apropiada la traducción de Cornford (*Timaeus*. New York, Liberal Arts Press, 1959) de οὐσία como *existencia*, que es censurada por Francisco Lisi, en su versión del diálogo (Gredos, 1992). Lisi dice que tal traducción acerca el texto al *Sofista*, en donde se aplicaría al ámbito del Mundo de las Ideas. Como no vemos una radical inconsistencia entre el lenguaje de lo mismo y el de lo otro, cosa que

mismo es precisamente *lo que es*. Parménides habría determinado la singularidad del ser bajo la consigna del principio, que luego Aristóteles destacará hasta la saciedad, de no-contradicción, rechazando de plano la existencia de lo otro, llámese *no ser, nada* o quizás, como lo entiende Meliso, *vacío*. Junto con ello había negado la posible pluralidad de principios, entidades o comprensiones, bajo la consigna de una necesidad justiciera y una veracidad que persuade. Algún tiempo después, los pluralistas, que de un modo u otro habrían pretendido responder desde esta racionalidad, aunque también contra ella, plantean la posibilidad de mirar la unidad en modos o entidades, pero sin llegar a proponer una disyunción radical, un otro que no se enmarcase en esta perspectiva. No sin dejar de parecer un poco temerarios, podríamos suponer que Parménides quizás no habría rechazado estas propuestas, como sí lo había hecho con algunos de sus antecesores, a quienes caracterizaba con el adjetivo δίκρανοι –bicéfalos–[90]. Los candidatos más fuertes a ser sancionados por la Verdad debían ser aquellos personajes que manejaban el doble (o triple) discurso sobre el ser, los pitagóricos.

Estos "filósofos" llegaban a confundir lo mismo con lo otro, suponiendo que se puede hablar de una suerte de movilidad entre los extremos relativos al ser, dado que se concibe el πέλειν como un modo de ser que fracturaría lo de ente que hay en el ente[91]. La confusión procedería, lógicamente, de asumir la existencia de lo que no es, bajo la suposición de parámetros de comprensión desde la diversidad y el devenir.

Lo que llegamos a conocer del pitagorismo es fundamentalmente posterior al siglo V, pero las noticias nos ayudan a creer que la doctrina original, al menos desde su estructura básica, no se modificaría sustancialmente. El bicefalismo, que multiplica principios y los mezcla, en ellos se cumple sin problema. De lo contrario sería difícil entender alguna coherencia en la variedad de grupos de los llamados *pitagóricos* que cita Aristóteles en la *Metafísica* (I, 5), uno de los textos más confiables sobre el estado de este movimiento filosófico en el siglo IV. Dice el estagirita que habría al menos tres doctrinas que marcaban diferencias entre ellos mismos, a saber: unos sostenían que los números son los principios del cosmos de un modo formal, como en la escala musical, otros que hay dos elementos de comprensión de la materialidad, lo par (ἄρτιον) y lo impar (περισσόν), finalmente otro grupo establecía unas parejas de principios contrarios: *límite e infinito, impar y par, uno y mul-*

muestra la misma consideración de los géneros en ese otro diálogo, no consentimos el reproche. Todavía se podría traducir como *esencia*, pero se hace menos inteligible el texto dado que usa la misma palabra en varios lugares casi con sentidos diversos; nótese, por ejemplo, que lo mismo y lo otro, que concebíamos como seres, esencias o existencias, se llegan a mezclar con la misma existencia, apareciendo como tres cosas distintas que llegan a ligarse.

[90] Aquí esta ofensa, por el parricidio ya ejecutado en el *Sofista*, no nos viene mal, como ya hemos dicho al principio de este capítulo.

[91] Cf. *Poema* de PARMÉNIDES, frag. 6, 8.

tiplicidad, derecha e izquierda, macho y hembra, en reposo y en movimiento, recto y curvado, luz y tiniebla, bueno y malo, cuadrado y oblongo (986a 23-26). Varios elementos comunes veríamos entre éstos, pero ninguno tan marcado como la propuesta de una suerte de dualismo para integrar una intelección de *lo que es*. Tal vez resulte incómodo a propósito de esto pensar en aquellos que se dirigían especialmente a la utilización de los números, pero para la interpretación de la superación de la unidad absoluta por la vía de la pluralidad numérica se exige, como luego veremos, esta consideración.

Este texto aristotélico da pie para confiar en la fuente pitagórica de los fragmentos de Filolao de Crotona[92], que resultan fundamentales para acercarnos a la intelección del fragmento del *Timeo* que intentamos explicar. Según el crotoniata:

> ἁ φύσις δ' ἐν τῶι κόσμωι ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος (ὁ) κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῶι πάντα (DK 44 B1). [La naturaleza en el cosmos está compuesta harmónicamente de cosas ilimitadas y de cosas limitantes, tanto el cosmos en su conjunto como todas las cosas que existen en él].

El concepto de ilimitación, que un pitagórico de fines del siglo V ya comprendería bastante bien no sólo a la luz de la potencialidad de los números, sino también de los desarrollos de la filosofía, considerados Zenón de Elea y Anaxágoras de Clazómenas, permite hablar de un estadio de indeterminación en lo real que subyace en todo intento de racionalización cósmica. Lo determinante o limitante, acaso la racionalidad misma, es la serie de intelecciones simples que podríamos llamar *números* (aunque bien podrían ser comprensiones) que vienen a posibilitar una lectura de la misma naturaleza. El número se asumiría como un lenguaje efectivo en medio de una inmensa plurisignificación. La ilimitación signa lo otro inasimilable, mientras los límites son aquello que es siempre lo mismo, lo que conforma el pensar puro. En esta suerte de distinción debe existir una instancia de intermediación, que es la harmonía, aquella que nos persuade de la superación del convencionalismo.

El estadio intermedio conjuga la expresión de la simplicidad de la forma, que es definitorio pero en la parcialidad, como el acto en el plano de una potencialidad abierta, con la negación de la significación, la esencia de la apertura anonadada de lo existente. Por ello, ser un intermedio entre absolutos es casi una osadía o una superposición irracional, un juego que irrumpe con un nuevo lenguaje que no pretende forzar un "tercer hombre", como que cada harmonía exija siempre otra.

[92] No es este el lugar para discutir la fiabilidad de estos fragmentos citados por Diels, en general se ha dicho que son redactados muy posteriormente y se utilizó dialecto dórico para simular su autenticidad, habida cuenta de que ARQUITAS había escrito en esta variable del idioma heleno. A nosotros los textos sólo nos interesan como parte del espacio de aprehensión del pitagorismo en general.

Así, el lúdico entrelazamiento de lo mismo y lo otro, acaso la sustancia que tan gravemente discute Aristóteles[93], un poco ilusamente lo resuelve el pitagórico con una tercera determinación, una nueva representación. El medio será el lenguaje de los números, aunque peca de facilitar demasiado estas relaciones. Quizás la harmonía resulta una construcción hermosa, tan dialéctica como improbable, aunque es un acercamiento que deja planteada la necesidad de la indagación.

La simplicidad del crotoniata llega a postular en los mismos primeros números el problema de que hablamos:

> ὅ γα μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἀρτιοπέριττον· ἑκατέρω δὲ τῶ εἴδεος πολλαὶ μορφαί, ἅς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει (DK 44 B5). [El número tiene dos clases particulares: impar y par; y una tercera derivada de ambas clases que se han mezclado, par-impar, y de una y de otra de las clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma].

La intencionalidad platónica queda todavía más explícita. El impar representaría la noción de lo mismo, el par la contraparte y el par-impar evidentemente la harmonía buscada. Aquí damos un paso filosófico fundamental, pues estos números se vuelven categorías ontológicas primordiales que signan toda realidad, aunque permitiendo una multiplicidad de formas o realizaciones. Ello querría decir que incluso lo mismo estaría vertido de posibilidad, cosa que ya era evidente en lo par y la interrelación.

Aristóteles ha dado una mano para entender que el pitagorismo no pretendía establecer una dualidad trascendencia-inmanencia, como la describe Platón a partir de la deificación de lo mismo y la materialización de lo otro[94]; con ello la lectura se nos simplifica un poco más: estos números signan "las discreciones" y "los continuos" a que nos vemos enfrentados en la cotidianidad, la harmonía es el resultado de la conjugación entre la aritmética y la geometría.

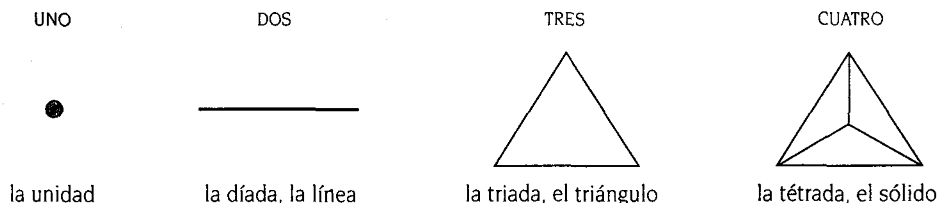
Aquí debemos volver nuestros ojos ante lo que maravillaba a los adeptos al pitagorismo:

> τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον; τετρακτύς. ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗν αἱ Ζειρῆνες (DK58 C 4. Iambl. V. P. 82). [¿Qué es el oráculo de Delfos? La tetractys, que es la harmonía, en la que participan las Sirenas].

[93] Cf. *Metafísica* VII.

[94] Cf. *ídem* I 5.

Esta τετρακτύς debería ser sencillamente una intelección universalista de los cuatro primeros números naturales, pero por su carácter oracular exige una suerte de interpretación a manos de los "filósofos", gentes sabedoras de muchas cosas que abrirían diversos ámbitos de comprensión de la realidad. La primera impresión es desde lo discreto: los números son cual piedrecillas en un ábaco; pero ello luego se debe trasladar al ámbito de lo geométrico o continuo, de manera que el número 2 va a permitir imaginar una línea a partir de la existencia de dos posibles extremos cualesquiera, el tres un triángulo y el cuatro un sólido:



Si volvemos a considerar el número par-impar tendríamos que referirlo al tres, en la medida en que es el primer plano, la primera dimensión, aunque hay que tener en cuenta que el problema de las relaciones entre estos elementos es muy complejo:

> ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο ὡιτινιῶν ἅδε τρόπωι ἐγένετο. τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοταγῆ (DK 44 B6). [Puesto que los principios no son semejantes ni congéneres, les habría sido imposible ser ordenados cósmicamente, si no hubiese sobrevenido una harmonía, cualquiera fuera la manera en que surgiere. No necesitan de harmonía las cosas semejantes ni las congéneres sino las que son desemejantes, de distinto género y velocidad] (frag. 6 de *Filolao*).

Este ordenamiento sería el que cantan las Musas[95], el que expresan las proporciones musicales, espacios de comprensión asumidos en una escucha pasional pero con rigor racional.

Es muy significativo el hecho de que Filolao no olvide aquí citar la diferenciación dinámica en la realidad, pues la harmonía que esperamos alcanzar debe mantener un correlato constante con una rítmica, de manera que sea una suerte de movimiento el que se establezca como parangón real de lo pensado como harmónico.

[95] Las sirenas aparecen en el conocido mito de Er en el libro X de la *República* de PLATÓN. Su canto corresponde al movimiento de las esferas en el cosmos.

El texto del *Timeo*, aclaradas las cuestiones iniciales, prosigue con la descripción de los trazos que ejecuta el demiurgo, primero señalando los elementos discretos:

> (Las partes las) llegó a dividir así: separó (ἀφεῖλεν) primero una parte (μοίραν) de todo, y después de esa separaba una que duplicaba esa misma, además una tercera de uno y media (la proporción) de la segunda y tres veces la primera, luego una cuarta que doblaba la segunda, una quinta que era tres veces la tercera, una sexta que era ocho veces la primera y una sétima que era veintisiete veces la primera (35b 4 – c 2).

Esto no tiene mayor complicación, simplemente nos recuerda los cuatro primeros intervalos dobles y los cuatro triples a partir de uno: 1-2-4-8 y 1-3-9-27. Estos alejamientos –que con Plotino llamaríamos eneadas– son como cortes o desgajes en el todo original, el que estaría conformado por los tres elementos que hemos explicado un poco atrás. Evidentemente no se trata de una elaboración simplemente aplicada sobre la materialidad, como si el demiurgo adaptase sus ideas y actuase cual escultor o compositor. En estos cortes lo mismo, lo otro y el *sínolo* están siendo todos afectados, aunque ello parezca ser rechazado por nuestro entendimiento.

> Después de esos completó los intervalos (διαστήματα) dobles y triples, aún dividiendo (ἀποτέμνων) y colocando (τιθείς) partes en el medio de esos, de modo que en cada intervalo había dos medias (μεσότητας) (proporcionales): la que sobrepasa (ὑπερέχουσαν) y es sobrepasada en la misma parte de los extremos (ἄκρων) y la que sobrepasa en lo mismo (ἴσῳ) según el número (κατ' ἀριθμόν) y es sobrepasada en lo mismo (35c 2 – 36a 5).

Si ya la división primera suponía una suerte de entrelazamiento harmónico de lo diverso, aquí empieza a definirse con mayor especificidad la cuestión musical. Estas medias proporcionales son las que corresponden a algunos intervalos en la escala que todavía hoy sigue reinando en la música occidental. Después de la revisión de la descripción de estas medias en nuestro estudio sobre Arquitas no creemos que tengamos que volver a extendernos en la explicación de estas proporciones, valdría sólo utilizar su modelo explicativo.

Las medias se aplican a toda escala posible de vibraciones sónicas, pero ello es más fácil escucharlo en tesituras audibles normales, cercanas al convencional La 440[96]. ¡Evi-

[96] 440 vibraciones por segundo –lo decimos por nuestra experiencia con el oboe– no es ahora una afinación gustada para el La (suelen quejarse los ejecutantes de otros instrumentos de viento, en especial los clarinetistas). Hemos escuchado orquestas con afinaciones que llegan a los 446, aunque lo normal sean los 442 o 443.

dentemente la vibración 1 sólo Zeus y sus colaboradores la podrían escuchar! Así que vamos a tener que humanizar un poco el pasaje, para al menos tener "idea" de ello.

Aplicadas matemática y musicalmente estas proporciones en los números que nos ha dado Platón quedan los siguientes intervalos dobles en los primeros números:

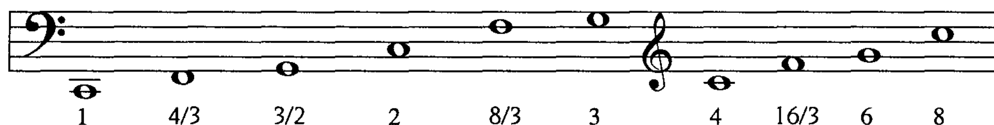
1	(Tónica) [supondremos que es un Do para simplificar casi hasta la hilaridad]
4/3	media harmónica entre 1 y 2(subdominante: Fa)
3/2	media aritmética entre 1 y 2 (dominante[97]: Sol)
2	media geométrica entre 1 y 4 (tónica: Do)
8/3	m. h. entre 2 y 4 (subdominante: Fa)
3	m. a. entre 2 y 4 (dominante: Sol)
4	m. g. entre 2 y 8 (tónica: Do)
16/3	m. h. entre 4 y 8 (subdominante: Fa)
6	m. a. entre 4 y 8 (dominante: Sol)
8	(tónica: Do)

Los triples resultarían los siguientes números y notas:

1	(Tónica: Do) [partimos de la misma octava, por lo tanto las notas que se aplicaban a los dobles proporcionalmente se verán modificadas]
3/2	m. h. entre 1 y 3 (dominante: Sol)
2	m. a. entre 1 y 3 (tónica: Do)
3	m. g. entre 1 y 9 (dominante: Sol)
9/2	m. h. entre 3 y 9 (supertónica: Re)
6	m. a. entre 3 y 9 (dominante: Sol)
9	m. g. entre 3 y 27 (supertónica: Re)
27/2	m. h. entre 9 y 27 (superdominante: La)
18	m. a. entre 9 y 27 (supertónica: Re)
27	(superdominante: La)

[97] La quinta nota de la escala de cualquier tono tiene usualmente este nombre porque es la que domina en el acorde perfecto del mismo. El nombre de la anterior como "subdominante" se debe simplemente a que es un grado o tono debajo de esta quinta, el grado por sobre la misma se llama "superdominante".

Así, podemos ver cómo la línea de intervalos por duplicación no produce ningún problema, pues se trata de tres octavas divididas con cuartas justas y quintas:



Al concebir los intervalos triples partimos de la misma tónica, y por ende se produce una escala distinta, la relación harmónica tiene que sonar muy diferente:



Es justo ponerlas en una sola línea, para tener una perspectiva más adecuada:



Decía el *Fedro* que el Cielo último es completamente uno, es el singular por excelencia. Es común que pensemos en algo agudo como lo que está más arriba. Por eso tal vez sea oportuno también pensar en una distribución interválica de agudo a grave, de modo que se cumplan algunas correspondencias con nuestra imaginería:



En el griego "agudo" (ὀξύς) es sinónimo de sutil, elevado, brillante, etc., en tanto que grave (βαρύς) lo es de pesado, penoso, violento, etc. Aunque la relación con la velocidad es un

poco complicada, pues entre más agudo la velocidad debería ser mayor[98], lo cual haría que *lo mismo* tenga el movimiento mayor. Esto no parece corresponder a la idea de la existencia de estrellas fijas, en contraposición del devenir que constituye la naturaleza terráquea, a menos que se estime que los dos extremos en el cosmos están quietos, en tanto que los intermedios son los llamados a moverse –lo más singular está quieto como el ser parmenídeo–. Todavía se podría estimar que no existen en todo este orden lo mismo y lo otro como realidades puras. Lo cierto es que por lo común, la agudeza de las notas se relaciona con la altura de las mismas. Los datos al respecto en Platón son insuficientes.

Centremos nuestra atención sobre algunos detalles de esta particular escala (¿acaso arpegio o acorde?): las dos primeras octavas son equivalentes, sean las correspondientes a la que inicia en las notas graves o a la que lo hace desde una nota aguda, los únicos intervalos presentes son los más consonánticos: octava, cuarta y quinta, aquellos que de forma más adecuada presentan las relaciones más perfectas. Podríamos considerar que allí está la plenitud de lo mismo[99]. En el inicio de la tercera octava, a pesar de que ésta mantiene el mismo esquema, aparece una nota que modifica la consonancia: en nuestra notación, el Re o el Si bemol, que es un tono por encima (o debajo) de la tónica básica en que hemos iniciado. Esta nota perturba al oído, pues aunque ya teníamos tal intervalo entre las notas logradas como cuarta y quinta, aquí no corresponde sino como quinta (Re o Si bemol) de la quinta inicial (Sol o Fa). Esta ruptura parece quebrar la unidad básica que veníamos alcanzando. Sin duda es la irrupción más fuerte de *lo otro* en el plano demiúrgico. En la tercer octava se mantienen los intervalos que veníamos escuchando, mas en la cuarta desaparecen del todo y vuelve a presentarse el Re o Si*b*, la nota que introdujo el "desorden", ahora convertido en una nueva tónica que se acompaña de su quinta correspondiente, La o Mi*b*. Todavía estas notas vuelven a aparecer en la última octava. Los intervalos siguen siendo los mismos, como decíamos, la quinta es clave, pero asimismo la cuarta, distancia entre La y Re o Mi*b* y Si*b*. De modo que, aunque hemos llegado a la naturaleza de lo otro, éste muestra una suerte de orden fundante, como si hubiese asimilado la fuerza paradigmática de lo mismo. Evidentemente hay una unidad plena en el constructo, y quizás ello señale la preferencia por lo mismo de parte de Platón, a pesar del respeto por la diferencia[100]. Lo otro se hace inteligible. La deidad ha logrado un singular plagado de una hermosa harmonía[101]. Lo mejor y más bello que pudo haber hecho creador alguno[102].

[98] Cf. *Fragmento* 1 de ARQUITAS.

[99] Aunque *lo mismo*, para poder relacionarse con *lo otro*, ha tenido que desdoblarse. El demiurgo ha dividido su unidad.

[100] Cf. en paralelo la preferencia por lo inteligible, por sobre lo relativo a lo placentero y lo que deviene, en el *Filebo* (66a y siguientes), obra que será escrita en fechas muy cercanas al *Timeo*.

[101] Si constituye toda una experiencia estética el solo escuchar estas mismas notas musicales en la interpretación de un piano, mucho mayor habría de ser en la captación de la harmonía cósmica: lo que tantos han dicho en llamar "harmonía de las esferas".

[102] Conociendo esta cosmovisión, se nos ocurre pensar que la belleza y la gracia más que en la lejanía de un mundo de las ideas, que tanto parece haber exaltado el mismo PLATÓN, está precisamente aquí, en la manifestación de formas particularizadas materialmente, en

La estructura del alma del mundo se completa así:

Llegando a ser intervalos de un entero y medio (ἡμιολίων) (3/2), de una proporción de cuatro a tres (ἐπίτριτα) (4/3) y de una unidad más un octavo (ἐπογδόων) (9/8) en esas ligaduras (δεσμῶν) de los intervalos de atrás, llenó plenamente (συνεπληροῦτο) con el intervalo de una unidad más un octavo todos los de proporción de cuatro a tres, habiendo dejado (λείπων) de los mismos una parte de cada uno, permaneciendo (λειφθείσης) el intervalo de la parte del mismo en un número sobre otro, quedando los términos en doscientos cincuenta y seis sobre doscientos cuarenta y tres. Y efectivamente se da lo mezclado (τὸ μιεχθέν), por el que se desmenuzan (κατέτεμνεν) esas partes; así se consume (καταναλώκει) ya todo (35a 1 – 36b 6).

Del intervalo de una unidad más un octavo (9/8) se había hablado un poco atrás, se trata de un tono, la distancia entre la quinta y la cuarta, un divisor fundamental en los distintos intervalos. Para la división de las octavas Platón propone utilizar cuartas. Así, dos cuartas (por ejemplo, Do3-Fa3 y Sol3-Do4) más un tono (Fa3-Sol3) completan una octava. Las cuartas se dividirían diatónicamente en dos partes quedando un sobrante de medio tono, el que se nomina con 256/243 (una cuarta como la de Do3-Fa3 tendría dos tonos, Do3-Re3 y Re3-Mi3, y un semitono Mi3-Fa3)[103]. La escala, que hoy llamaríamos *mayor*, en la octava básica, quedaría numerada de esta manera:

1 9/8 81/64 4/3 3/2 27/16 243/128 2

Todavía, si utilizamos la nominación que Guido d'Arezzo tomó de un himno a san Juan[104], creo que ninguno de nosotros se sentirá extraño frente al texto platónico:

la musicalidad de la inaprehensible singularidad. Aunque no podemos olvidar que sólo arrobados por el Amor experimentamos tal beldad, y ya hemos aclarado que él es un dios.

[103] Tenemos en el fragmento 6 de Filolao una explicación de esto muy clara: "La extensión de la escala musical está formada por los intervalos de una cuarta y una quinta. La quinta es mayor que la cuarta en un todo entero. ... La cuarta es expresada por la relación de 3 a 4, la quinta por la relación de 2 a 3, la octava por la del doble. Así la escala musical abarca 5 tonos enteros y 2 semitonos menores, la quinta 3 tonos enteros y un semitono menor, la cuarta 2 tonos enteros y un semitono menor". (Traducción de Poratti y otros, *Los filósofos presocráticos* III. Madrid, 1986).

[104] El himno atribuido a PAULO DIÁCONO, monje de Montecasino de la época carolingia, dice:

Ut queant laxis
Resonare fibris
Mira gestorum
Famuli tuorum
Solve Polluti
Labii reatum,
Sancte Iohannes

(tomado de HERRERO LLORENTE, *Diccionario de expresiones y frases latinas*. Gredos, 1985, pág. 390). El uso de *ut* como primera nota de la escala todavía se puede ver en textos franceses.

1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
do	re	mi	fa	sol	la	si	do

Como resulta evidente, cuando consideramos el resultado de toda la estructuración, nos encontramos con una escala diatónica mayor[105] que consta de cuatro octavas y una sexta.

Estructurada el alma del mundo, el demiurgo concluye su labor ordenando las partes y determinando su movimiento:

> Cortando (σχίσας) en dos toda esta disposición (σύστασιν) según su longitud y llevando cada media contra la otra, unas para con las otras como una X (χεῖ), las plegó (κατέκαμψεν) en uno, haciendo un círculo al anudar a las mismas y a las unas para con las otras en lo que está enfrente (καταντικρύ) de su intersección. Además, por y en derredor del movimiento llevado según las mismas cosas y en lo mismo consiguió y construyó (ἐποιεῖτο) el de los círculos (τῶν κύκλων), no sólo el que está fuera, sino también el que está dentro. Así, augurando (ἐπεφήμισεν), proclamó que el movimiento de fuera es de la naturaleza de lo mismo y el de dentro lo es de la de lo otro. Condujo la naturaleza de lo mismo con relación al costado hacia los (lados) derechos (ἐπὶ δεξιά), y la de lo otro según el diámetro hacia los izquierdos (ἐπ' ἀριστερά), y dio fuerza (κράτος) al movimiento circular (περιφορᾷ) de lo mismo y de lo semejante. Dejó indiviso (ἄσχιστον) a ese primer movimiento, mas dividiendo seis veces el de dentro permitió siete círculos desiguales (ἀνίσους) según cada intervalo doble y triple, que eran tres cada uno, y ordenó (προσέταξεν) que se movieran (ἰέναι) estos círculos entre sí según lo contrario, conduciéndose tres en su velocidad en forma igual (ὁμοίως) y cuatro en forma diversa (ἀνομοίως) entre sí y respecto de los otros tres, moviéndose (φερομένους) (todos) en proporción (ἐν λόγῳ) (36b 5-d 7).

Lo mismo y lo otro, que estaban determinados en su velocidad gracias a la naturaleza de su tonalidad, toman el lugar que corresponde de forma adecuada en el cosmos, posibilitando las condiciones harmónicas que se necesitaba para la belleza a que se aspiraba. El anudamiento en círculos, que tenía una significativa tradición presocrática, si pensamos los anillos parmenídeos o los círculos cósmicos de Anaximandro, resulta la conformación más adecuada a la materia, la que preanuncia la previsión de lo otro que ya contiene esta alma del mundo. Lo mismo y lo otro empiezan a tener sentido en el universo. El mundo eidético y el devenir se empiezan a hacer realidad.

El arte del demiurgo, prototipo de la τέχνη humana, no es sino el de un músicomatemático cuyo saber está en la facilitación del paradójico encuentro entre absolutos que

[105] Para hacerla *menor* simplemente modificamos el orden de los tonos en cada octava, primero uno (Do4-Re4), luego medio (Re4-Mib4), un tono (Mib4-Fa4), otro tono (Fa4-Sol4), medio tono (Sol4-Lab4), tono y medio (Lab4-Si4) y finalmente medio tono (Si4-Do5).

más parece imposible, que más es un juego, una extraordinaria y encantadora presencia estética que está llamada a ser disfrutada en la escucha. Una presencia para ser relatada, con un mito verosímil, paralelo al juego de los tonos y sus velocidades, quizás para ser programada, como quien juega a crear universos virtuales, aunque más para ser contemplada desde la filosofía, pero no cualquiera sino una que esté ansiosa por adorar la belleza.

El gran ser vivo, el cosmos, cuya vitalidad parece seguir abriendo sus posibilidades entitativas, en la medida en que el movimiento harmónico perennemente asume la riqueza, o pobreza, de la materialidad y su cambio, es la expresión de la perfección, pero también de la infinitud, aquella irracional Necesidad que engendra nuestra inseguridad. La entidad del gran organismo universal es la manifestación de una singularidad pura e irrepetible, aquella que se mira en su composición sólo para ser concebida intelectivamente, pues realmente sigue siendo simple. Mas el pensar del ser, que quizá intenta encontrar esa unidad, al no ser más que una suerte de percepción, se pierde en la magia del sonido, el secreto a voces de la naturaleza, una expresión que graciosamente juega entre una movilidad incesante y una mismicidad acabada.

Ahora vemos enlazadas las diferencias entre los supuestos extremos de la filosofía. Parménides reaparece con una fuerza extraordinaria, lo mismo que Heráclito, pero ninguno de manera tan categórica como Pitágoras, el bicéfalo menospreciado, un farsante que deja la impresión de saber muchas cosas sin entender. Pero tiene que ser paradójico que la persuasión se una al Discurso del Fuego en el poema que este demiurgo canta, más aún cuando seguimos efectivamente sin una capacidad de intelección digna. Podríamos callar ya, pero la tentación de las palabras no nos lo permite.

En diálogo con Gadamer: lo bello es juego, símbolo y fiesta

Al principio de este capítulo anunciamos demasiadas cosas, incluso pensamos que podíamos ofrecer una alternativa a la gnoseología de lo singular. Creemos haber dado algunos pasos, ya sabemos al menos que el arte en Platón vale y que el singular se divisa en él de una forma que desconcierta y maravilla. Pero necesitamos un poco más de opinión para nuestros sensibles corceles, ya sabemos que la ambrosía está muy lejos de nuestras posibilidades:

> λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δέ· ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα ἀλλ᾽ οὐ θεοῖς[106]. (Tal vez se ha hablado de cuantas

[106] 732 e 1-3.

> cosas divinas hay, pero no hemos hablado ahora de las humanas, y es necesario, pues para hombres hablamos, no para dioses).

Confiamos en que la hermenéutica gadameriana nos auxilie para darle un poco más de acogida a nuestras ideas, aunque volvamos a ser sólo esquemáticos y ejemplificadores[107].

Una de las primeras tentaciones conceptuales para enfrentar lo singular desde la perspectiva estética, pese a que pensamos desde Platón, es la propuesta romántica[108], en la medida en que hay una subjetivización radicalizada en la que la figura inexpugnable del genio, personaje que nos traslada a una vivencia absoluta e inexplicable, es una muestra fidedigna de singularidad. No obstante, esa captación de la verdad trascendental, a la que supuestamente no podíamos acceder desde los criterios de racionalidad, resultaba sospechosa, como también nos lo parece esa actitud de sublimación del fenómeno artístico en Heidegger como lugar donde por excelencia acontece la verdad[109]. Creemos suficientemente sobrepasado el Romanticismo[110], al menos en sus pretensiones metafísicas. La Hermenéutica nos ha enseñado a historizar nuestras comprensiones; en ese sentido, una lectura sublimadora de nuestra conciencia de arte es altamente transgresora de nuestra intencionalidad, aunque siempre existen tentaciones conceptuales, parte de las cuales queremos describir en este momento[111].

En su búsqueda de un fundamento veritativo para las Ciencias del Espíritu, Gadamer propone partir de la pregunta por la verdad en el arte, en la medida en que las obras artísticas representan por excelencia fenómenos hermenéuticos[112]. Nosotros podríamos decir con él que el singular está reverenciado de manera adecuada precisamente en la obra de arte, de ahí que la recuperación de la pregunta por ella es a su vez el camino abierto a la idealización de la singularidad –el objetivo de un bicéfalo comprometido–. Aunque nues-

[107] Evidentemente el mayor defecto de un ejemplo es ser "un caso de", esto es, un particular, no un singular. Todos tendemos a dar esquemas, a fin de cuentas nuestro "mundo" se vale de ello para hacernos olvidar *lo que es*. Con todo, quisiéramos que nuestro lenguaje sirva al menos para brindar por el singular, con copas y bebida representativas, presentes sólo para el festejo y para compartir lúdicamente nuestro destino.

[108] La interpretación romántica del ateniense, que desarrolló plenamente SCHLEIERMACHER en el siglo pasado, sigue formando escuela, pero tiene muchos más enemigos que antaño. Cf. H. KRÄMER, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, parte primera (Monte Ávila, Caracas, 1996).

[109] Cf. "El origen de la obra de arte". En *Caminos del bosque*.

[110] En *Verdad y método* I (en adelante VM I. La paginación corresponde a la edición de Sígueme, Salamanca, 1997) GADAMER hace un despliegue de algunas posibilidades de esta corriente filosófica, y nos parecen suficientes sus argumentos en sentido negativo (cf., por ejemplo, Sección I, 3). No obstante, en obras posteriores, como *La actualidad de lo bello*, se nota una reconciliación con el hegelianismo, de la cual no queremos hacernos partícipes.

[111] Es importante recordar el papel mediador que intentamos atribuir al arte en perspectiva a lo singular. Muy lejos estamos de estas posturas filosóficas que propugnan la estética como la filosofía por excelencia, mucho más cerca intentamos estar de la idea de que es una ontología de amplio espectro la que se podría superponer, aunque evidentemente ello no lo podríamos desarrollar aquí.

[112] Cf. VM I, p. 142.

tra interrogación ha iniciado por lo bello y por ahí continúa; quizás para ser consecuentes con las propias palabras de Platón, quien tenía una carga de optimismo que hacía olvidar lo feo –aquello que también gustaba representar la tragedia–, pese a que en su vida lo había conocido tristemente[113]. No podemos imponer sobre él la carga de un pesimismo que es en nosotros más recargado. El ateniense, por mucho que lo vemos esforzarse en mostrar lo contrario, siguió siendo un "amigo de las ideas"[114].

Como las griegas, nuestras más significativas propuestas metodológicas de consideración de lo bello siguen siendo antropológicas –no pareciera que sean la física, química, etc., incluso idealizadas como "saber objetivo", las que mejor expliquen nuestras expresiones artísticas–, a fin de cuentas son las que mejor entendemos y gozamos.

Gadamer nos propone tres metáforas que gustosamente queremos reproducir para poner en un lenguaje un poco más contemporáneo algunas de las "formas" que Platón nos ha mostrado: lo bello –el arte– es juego, símbolo y fiesta[115]. Se trata de tres conceptos, entendidos al modo todavía moderno: "Kant se refiere a que la función del concepto es formar una especie de caja de resonancia que pueda articular el juego de la imaginación"[116]. Tienen que permitir hacer oír el fenómeno de lo bello, pero más aún lo singular, que exige espacio y tiempo para hacerse sentir.

La belleza subyuga al incauto espectador de sus dulzores. La imagen platónica en el *Fedro* del enamorado que logra conquistar el objeto de su deseo es una expresión magnífica del sentido del juego que en el arte podemos concebir: la persecución que del bello mancebo hace un hombre culmina con el acontecer de una relación lúdica, que es, como rememorábamos atrás, a la manera de un eco, pero en el que el hermoso sonido de la belleza fluye como el agua, y, como el espacio es oportuno, escuchamos una reverberación, y jugamos y gozamos con ella, porque el amado está ahí a nuestra vera. Ambos se llenan de amor, el uno del otro y no saben qué les pasa. Mas ambos empiezan a engendrar, el proceso adquisitivo de la belleza se vuelve "poético".

[113] La carga afectiva contra el sistema político ateniense que se muestra en el *Gorgias* es un claro ejemplo de un sentimiento casi de impotencia contra su tiempo. No podemos imaginarnos a PLATÓN sin llorar la muerte de su maestro SÓCRATES, pese a la fe que luego le endilgó, así como el asesinato de su amado amigo Dión; pero la mano acogedora de la filosofía la sentía su propia "salvación".

[114] Esta afirmación nos produce pesar, pero la vuelta de PLATÓN en su vejez a tesis, eso sí suavizadas, de la *República* es muestra de ello. Las ideas del bien, de la verdad y la belleza siempre reinaron en su "θυμός–ánimo–. En todo caso, es el problema de lo bello en nuestro maestro contemporáneo, GADAMER, el que mueve a pensar en los tres conceptos clave de este apartado en que estamos pensando (cf. *La actualidad de lo bello*, p. 66 y ss.).

[115] En VM I el juego parecía el concepto clave, aunque ya se veía que la *repraesentatio*, y en consecuencia el símbolo, resultaba un punto culminante en su estética, mientras tanto la fiesta es casi la que da sentido al filosofar. Aunque para determinación de este apartado nos basamos más en *La actualidad de lo bello*, texto, por demás, editado 17 años después de la aparición de la gran obra del hermeneuta.

[116] *La actualidad de lo bello*, pág. 65.

Este flujo se da a la manera de un golpe de olas en el mar, en el que "se presenta un constante ir y venir, un vaivén de acá para allá, es decir, un movimiento que no está vinculado a fin alguno"[117]. La meta ya está alcanzada, era simplemente jugar, las restantes ilusiones quedan en suspenso[118]. Estamos en un nuevo tiempo en el que lo fundamental es la representación de un papel. El juego necesita ser tomado en serio, ser vivido, exige que nos transportemos a una experiencia de pérdida de nuestra propia individualidad, aunque sólo desde ella se pueda hacer. Allí el otro no es el juego completo, sino aquel que participa conmigo en la recreación de tal acontecimiento.

Yo no escucho la Suite Francesa N°1 de Bach, la vivo y proclamo, de alguna manera intento decirle todo lo que siento, todo lo que es capaz de hacerme representar, y ella sigue sonando, sigue determinando el espacio de su darse, mi propio lenguaje la enriquece en mí, y ella se prodiga en posibilidades, porque está para ser admirada, pero también transcrita. ¿Tendré que ser alemán o francés para recrearme con ella? No, aunque sea una mísera lectura. Su singularidad, que busca universalizarse, se valida en mi conversión a su espacio. Ya no bailamos con sus danzas, ahora estamos colmados de instrumentos de percusión, armonías irreverentes y espacios de silencio que quieren clausurar nuestro juego, pero aún somos capaces de seguir algunas de sus reglas, las que se empobrecen más allá de sí mismas.

El intérprete, por ello, se ha multiplicado, bajo la consigna de que "toda obra deja al que la recibe un espacio de juego que tiene que rellenar"[119]. Por eso su identidad está profundamente enlazada con la variación y la diferencia. El hilo que une estas tres cosas es terriblemente complejo: no son felices los cánones, pero tampoco una libertad iconoclasta que se dedique a desdecir cada palabra.

El ejemplo de la música, que ha regido también nuestra propia lectura del *Timeo*, es complejo en su doble interpretación, la del ejecutante y por supuesto la del escucha. Por lo común decimos conocer las obras y resulta casi imposible olvidar las puestas en escena paradigmáticas en nuestra propia experiencia. De esta manera, muchísimas veces nos sentimos defraudados y molestos, pues aquello no se podía decir de esa manera[120].

[117] GADAMER, *op. cit.*, p. 66.

[118] VM I, 144.

[119] *La actualidad de lo bello*, p. 73-74.

[120] Un concierto tan complejo como el de BEETHOVEN para violín y orquesta a algunos nos es insoportable en manos de determinados ejecutantes, por excelsa que sea la técnica o por "transportados" que se sientan otros al mundo beethoveniano; con mucha mayor razón cuando sus cadencias sobrepasan lo que hemos desarrollado como nuestro *gusto*. Aquí es común escuchar la aplicación de aquel adagio de Napoleón de que el paso de lo sublime a lo ridículo es demasiado corto.

La ventaja enorme del oído interno[121] es que no tiene intérpretes justicieros que fiscalicen su labor. El grave problema que allí se maneja es el sentido de unidad que solemos atribuir a esa instancia y que desdichadamente no parece consistente[122].

> ἔλεγον ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ὅλως ἡ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὂν τὸ αὑτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἑταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὑγιεῖ οὐδ' ἀληθεῖ (*República* 603a 10-b 4). [Dije que la pintura y, en general, la mimética, aparta lejos su trabajo respecto de la verdad, se relaciona con aquello de nosotros que está lejos de la inteligencia y sin ninguna razón sana ni verdadera es su compañera y amiga].

La dureza de estas palabras todavía nos pone a dudar, –especialmente después de la reconciliación con este texto que hemos visto al inicio del *Timeo*– casi nos lleva a rechazar el carácter mimético que el mismo Aristóteles recalcó en el arte, en la medida en que significa un empobrecimiento de nuestro conocimiento y de nuestro ser en general. Aunque más nos exige replantear el problema del objeto imitado. Es evidente que para imitar la realidad hay muchos medios superiores, y en todo caso su imitación sería innecesaria a menos que nuestro propósito sea la memoria del acontecimiento. Cuando en el *Banquete* Diotima nos explicaba cuáles eran los niveles de acercamiento a la Belleza en sí[123], intentaba hacernos creer que el amor a la inmediatez de un solo cuerpo, que nos hace engendrar en él bellos razonamientos (ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλούς)[124], exige una búsqueda de universalidad, en la medida en que ese que tenemos al frente no cumple con la plenitud de la forma (εἶδος), por eso se refiere a una especie de culminación que estaría en el inmenso mar de lo bello (τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ). Es muy evidente que la apertura de horizonte (o de mundo o de comprensión) del que habla no es alcanzable desde las posibilidades sensibles inmediatas, ni siquiera en la contemplación del género de los muchachos hermosos. Por eso el presente, que a fin de cuentas es despreciado por su inutilidad en sí mismo, es el único referente bello de que nos podemos valer, de manera que él tendría que servir de representante de aquella plenitud, ser símbolo:

[121] Cf. GADAMER, "La voz y el lenguaje", en *Arte y verdad de la palabra* (Paidós, 1998).

[122] Estamos pensando en las consideraciones sobre la conciencia de la Filosofía de la Mente de los últimos años (cf. el capítulo siguiente, donde intentamos representar un diálogo entre Daniel Dennett y los miembros de la Academia).

[123] 210a y s.

[124] El texto habla de un personaje joven, evidentemente en la medida en que se trata éste de una construcción pensada en vistas de una perspectiva pedagógica.

> La experiencia de lo simbólico, quiere decir que este individual, este particular, se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo íntegro al que se corresponda con él[125].

En la lectura gadameriana es esta expresión universalista de lo singular con la que nos enfrentamos a un punto vital en la comprensión del arte:

> La experiencia de lo bello y, en particular, de lo bello en el arte, es la evocación de un orden íntegro posible, dondequiera que éste se encuentre[126].

Pero ello significa evidentemente que lo que tenemos enfrente puede verse reducido a nada, en cuyo caso la tesis fuerte de la *República* sería la triunfante, es decir que en última instancia la filosofía, la que nos ofrecería desde ya el universo de lo eidético, sería un medio plenamente superior. No obstante el hermeneuta se apresura a decir:

> En lo particular de un encuentro con el arte, no es lo particular lo que se experimenta, sino la totalidad del mundo experimentable y de la posición ontológica del hombre en el mundo, y también, precisamente, su finitud frente a la trascendencia[127].

Pero esto no nos puede llevar a creer que haya un posible agotamiento del sentido que la obra de arte, o el objeto bello, tengan. Eso, que denomina Gadamer "seducción idealista", está suficiente refutado por los cambiantes fenómenos artísticos; así como, añadiríamos, nuestros modelos de belleza[128]. A este propósito vale recordar lo complejo que es en nuestras condiciones poder encontrar una imagen –símbolo– adecuada a las formas en sí[129].

La representación que puede alcanzar la obra de *arte* de lo *eidético*, que evidentemente tendría que cumplir un lugar intermedio en una gradación ontológica, como la hemos visto al considerar el *Timeo*, según Gadamer se mantiene en un estadio heraclíteo en el que lo que se muestra –que es ahí evidente y pleno– no resulta nunca suficiente, pues no es la verdad en sentido estricto[130].

[125] *La actualidad de lo bello*, p. 85. GADAMER ejemplifica esta comprensión platónica en el famoso discurso de Aristófanes, en el que presenta la imagen de los primitivos seres esféricos que nos debieron preceder, donde incluso PLATÓN utiliza el término σύμβολον (191d 4).

[126] *Idem*.

[127] *Ibid.*, p. 86.

[128] Jenófanes ya hablaba de la relatividad de nuestras expresiones pictóricas y nuestras comprensiones (cf. frag. 15 y 16).

[129] La analogía del sol (*República* 509a) explicaría el tipo de llegada a la realidad iluminada por la verdad de la idea de lo bueno, pero no describiría la excelencia de éste, por inefable (ἀμήχανον) que sea la belleza que le atribuyamos a esta estrella. Podríamos argüir que la simplicidad no puede ser expresada ni entendida, aunque esta comprensión incluso sea insuficiente.

[130] La ἀλήθεια como desocultación, proclamada por HEIDEGGER, nunca se da sola, siempre tiene su contraparte en el encubrimiento que signa la historia del ser (cf. GADAMER, *La actualidad delo bello*, p. 89). El tema de la Verdad con mayúscula excede en mucho las pretensiones de una filosofía de lo singular, a pesar de lo cual alguna posición ante ello se puede tener, aunque todavía queda algún trabajo que hacer antes de llegar a plantearnos esto.

Pero no por alcanzar de manera insuficiente la verdad deberíamos desechar el simbolismo. La provocación erótica que produce el objeto bello nos mueve a lo eidético, y esa sería su mayor virtud:

> El carácter especial de arte por el cual lo que accede a su representación, sea pobre o rico en connotaciones, o incluso si no tiene ninguna, nos mueve a demorarnos en él y a asentir a él como en un re-conocimiento[131].

El muchacho hermoso es el anzuelo que nos introduce a un nuevo tiempo y un nuevo espacio. Demorarse ante lo inusitado, perder la razón natural, saltando a la sobrenatural.

No obstante, todavía aquí sentimos la mirada del Espíritu Absoluto hegeliano. Quizás el símbolo salta más allá de lo que desearíamos como singularistas. Gadamer de todos modos quiere mantenerlo, para ello considera que al estimarlo el concepto de juego tiene que mantenerse a la vista; la referencialidad es aquí y ahora:

> La esencia de lo simbólico consiste en que no está referido a un fin con un significado que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado[132].

Pero parece evidente que Gadamer nos ha hablado con la cara cubierta y que se hace necesario volver a escuchar la palinodia socrática, recordarlo cantando su oda al singular. El juego no tiene significado. La locura del amor es divina, no precisa de nuestra falsa seguridad racional. ¡Que se calle el discurso de lo simbólico!

Ya lo intuíamos, el peligro de la μίμεσις es evidentemente el fraudulento instinto de ofrecer la perfecta representación ya de lo eidético o universal, o por el contrario de lo sensible o particular. La censura platónica es plenamente correcta, una pintura que reproduzca a la manera de copiar no tiene valía. Su lugar se dirime en la intermediación[133], el lugar edificado y edificable, espacio del demiurgo y de nosotros en cuanto artesanos de lo posible. Por ahí se empieza a filtrar lo singular, incluso en palabras tan atinentes, pero peligrosas, como estas:

[131] *Ibíd*, p. 94.

[132] *Ibíd*, p. 95.

[133] Gadamer (*ibíd*, p. 91) utiliza un ejemplo que en nuestro contexto cultural es muy claro: la celebración eucarística en el catolicismo estima que el vino y el pan se convierten en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, lo vienen a significar; en ese sentido son representación perfecta; parece que ese sería el concepto de símbolo que tendríamos que recoger según el pensador alemán, aunque aquí nos surgen las aporías denominadas como "tercer hombre" que destacaba el *Parménides* (cf. 132a-b y 132d-133a).

> No ver precisamente el encuentro con lo particular y con la manifestación de lo verdadero sólo tiene lugar en la particularización, en la cual se produce ese carácter distintivo que el arte tiene para nosotros y que hace que no pueda superarse nunca[134].

Tal vez esto nos abra las puertas, como llega a decir el mismo Gadamer, para hablar de una autorreferencialidad de la obra artística, aunque esa respuesta parezca todavía demasiado compleja. Optamos por tomar una entrada que muestra que lo mimético manifiesta una verdad de suyo:

> La imitación mímica, por el contrario, no quiere ser 'creída', sino entendida como imitación. No es afectada, no es una apariencia falsa, sino, de un modo claro, verdadera, es 'verdadera' como apariencia[135].

Cuantos hemos hecho algún recorrido por las obras platónicas nos encontramos con algunos elementos que sin duda producen extrañeza, uno de ellos es la caracterización de los filósofos, así como su objeto. Por un lado, hay una suerte de exigencia de racionalismo y de énfasis en una dialéctica que construya pasos firmes y seguros, como los de la matemática, mas por otro, hay una especie de religiosidad en el reconocimiento de sus objetos últimos e incluso una homologación de la filosofía misma a una especie de rito mistérico[136] que evidentemente resulta chocante en una lectura moderna de sus páginas. Aquí hemos querido rescatar este segundo aspecto que se une por lo común al fanatismo erótico que marca y define el *Fedro*, en este momento ello nos ayuda a acercarnos a la tercera imagen gadameriana para el arte, el concepto de fiesta. Ahí tal vez nos reconciliemos con nuestra fe, y podamos por fin pensar en una alternativa al modelo romántico que provoca el concepto de símbolo.

Lo religioso, o festivo[137], ciertamente tiene que ver con una búsqueda individual de lo sagrado[138], aunque su fuerza social y política es primordial; de ahí que se necesite una legislación oportuna y rigurosa al respecto[139]. Mas nos interesa rescatar un fenómeno, que

[134] *Ibíd*, p. 95. GADAMER cree que es este el sentido de lo simbólico que se debe mantener. El peligro de que hablamos es evidente: el singular aquí está al servicio de una idea, la verdad por mucho que se vuelva histórica se encuentra ante nuestros ojos. Heidegger parece reinar, aunque en el fondo es Hegel —o quizás mejor Goethe— el que alimenta la pureza de una hermenéutica posible de lo artístico.

[135] "Poesía y mímesis", p. 134. En GADAMER, *Estética y Hermenéutica*.

[136] Cf. DODDS, "Platón, el alma irracional y el conglomerado heredado", en *Los griegos y lo irracional*.

[137] Partimos de la perspectiva gadameriana en *La actualidad de lo bello* (p. 99 y ss.).

[138] Es notable el papel de la purificación personal en el mismo pensamiento platónico (cf. *Fedón* 67c et al.), asimismo la idea del ensimismamiento que ejemplifica Sócrates (*Banquete* 174d et al.).

[139] Cf. *Leyes* 758 e, 828 b, etc.

de pasada vimos atrás y que recoge tanto ese carácter grupal cuanto el singular, el rito de los Coribantes (Κορύβαντες), al que hace diversas referencias Platón[140]. Según parece se trataba de un culto en el que lo fundamental es una especie de catarsis de tipo médico que conseguía curar determinadas perturbaciones mentales[141]. Entre sus partes se destacaban una especie de diagnóstico musical, apoyado por el uso de la flauta y el tambor, y una danza por la que divinidades que estaban apaciguadas despertaban en los sujetos[142]. Sabemos que los cultos mistéricos estaban muy difundidos en las clases bajas de Atenas, pero por la forma en que lo cita Platón sin duda algunos ciudadanos de estirpe, acaso él mismo, habrían participado por lo menos de éste.

Así, al inicio del *Fedro* Sócrates expresa su alegría por verse acompañado por un τὸν συγκορυβαντιῶντα[143] como él, pues su compañero es uno de esos que buscan enfermizamente escuchar discursos (τῷ νοσοῦντι περὶ λόγων ἀκοήν). En otras palabras, una hermenéutica de los textos o los fenómenos artísticos –como eran efectivamente los discursos retóricos de la Grecia clásica– exige una especie de inmersión cuasi-mistérica en ellos, un estado de frenesí en el que la música y la danza propician un espacio y un tiempo nuevos. Semejantes actos no son propios de un ser plenamente llevado por la justicia y la debida proporción, sino más bien lo son de un grupo de maniáticos que juntos celebran un paradójico encuentro con lo divino. No obstante, los ritos coribánticos eran propios de grupos numerosos de fieles, mientras aquí –como es oportuno por el tipo de amor a describir– más bien Sócrates propone a Fedro gozar de la misma forma pero un poco más en privado, en un diálogo singular sólo rodeados por aquella naturaleza maravillosa[144].

La meta primera era quedar a expensas del discurso, fuera de sí, esto es, estar, como dice Gadamer, en "posibilidad positiva de asistir a algo por entero"[145], contemplando como maniáticos desde el olvido de nosotros mismos. La catarsis musical había de arrastrarnos, de manera que no podíamos apartarnos de lo que escuchábamos. Allí éramos espectadores, pero también intérpretes e incluso creadores.

[140] Cf. *Eutidemo* 277d-e, *Leyes* 790d-791a, *Critón* 54d, *Ión* 534b, *Banquete* 215e, etc.

[141] Cf. *Leyes* 790 e.

[142] Las citas de PLATÓN no son tan claras como para determinar si eran los fieles o los sacerdotes los que ejecutaban tales danzas. Cf. DODDS, *op. cit.* (Alianza, 1997) p. 99).

[143] 228 c 2. Suele traducirse por "compañero de delirio coribántico" (MARÍA ARAUJO, Edición Aguilar, 1993), E. Lledó dice más bien "compañero de su entusiasmo" (Gredos, 1986). La preposición de este verbo nos da la idea de una participación comunitaria, quizás sea oportuno pensar que la comunidad en la Academia era la referencial del acto mistérico.

[144] 229b.

[145] VM I, p. 171.

El arte, y la filosofía –volvamos a creerlo–, resulta una celebración festiva, sea que rememoremos, figuremos un futuro o edifiquemos un presente, pero para ser vivida en el presente inmediato. La fiesta no tiene metas ulteriores, ni anteriores. Por eso incluso los simbolismos que podemos encontrar o postular son recursos para enriquecer lo presente, o para verlo más pleno. La celebración[146] es autosuficiente, y es tal en tanto se cumpla precisamente su naturaleza de singular.

Para Gadamer el concepto de fiesta nos reafirma una perspectiva crucial: el arte es un juego comunitario. Sócrates estaba falto de un compañero del delirio, por mucho que su vivencia religiosa interior y particular fuera admirable. De esta manera, podemos decir que el otro es parte integrante de mi simbolización. El juego se enriquece realmente cuando dejo la soledad que me permite ganar cuando quiero e irrumpen unas nuevas reglas, que más que delimitar mi libertad, la suspenden.

¿Es indispensable la presencia de algún tipo de deidad, provenga del Tártaro o del Olimpo, en la celebración festiva? Preguntamos por el símbolo que extrapola el sentido de la inmediatez. La respuesta no sería simple. Si celebramos un acontecimiento, ello parece exigir una sublimación de al menos un hecho singular, y en consecuencia el acontecer presente es un intento de demorar la gloria alcanzada. Pero si la celebración es más lo que importa por sí,[147] lo simbólico se pierde en esa solemnidad de lo presente.

La fiesta, en todo caso, pretende reunir en al menos una intención, y de esa manera "impide desintegrarse en diálogos sueltos o dispersarse en vivencias individuales"[148], para eso instaura un espacio y un tiempo de suyos, a los que ha de sumarse necesariamente el Coribante. Él no puede suspender su vivencia de la música, ¡es que canta la naturaleza! Nadie puede abstenerse de bailar, esas son las metas. Aunque rememore, lo que importa es el presente: "al celebrar una fiesta, la fiesta está siempre y en todo momento ahí"[149]. Ese tiempo es nuevo, es una demora que no está para ser computada o coartada, es él mismo su propio fin.

La fiesta celebra la belleza, es nuestra danza frenética ante lo acontecido que produce un nuevo mundo, una nueva historia, que nos anonada, cerrando nuestra capacidad de negación y universalización. Nuestros prejuicios y temores deben saltar por los aires. Nuestra racionalidad juega nuevas reglas, se deja llevar por el ritmo que la corporeidad le exige[150].

[146] GADAMER gusta citar como ejemplo por excelencia las celebraciones religiosas.

[147] Recordamos a aquellos que celebran la victoria, el empate o la pérdida; la excusa es lo de menos.

[148] *La actualidad de lo bello*, p. 101.

[149] *Ibid.*, p. 102.

[150] GADAMER compara la obra de arte con un organismo vivo, en el sentido de que es una unidad estructurada en sí misma, fundamentalmente pensada en la aquilatación de un tiempo vital específico para ella (cf. *ídem*, p. 106). Allí parece pesar el organicismo que el *Timeo*

La fiesta se puede dar el lujo de autodefinirse, poner en acción sus propias reglas, sobrepasar "los límites impuestos por los privilegios culturales"[151]. La justicia del singular es la de sí mismo, su ley es la única:

> εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
> μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
> οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
> οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
> εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
> τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.
> οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (DIELS-KRANZ, B 8, 43-49).
>
> Es como el contenido de una esfera perfectamente circular, siendo desde el medio por todas partes igual: pues es necesario que ni sea algo más grande ni más pequeño por aquí o por allí. Porque ni hay un no ser que lo retuviera de alcanzarse a sí mismo hasta lo igual, ni ser que fuera de tal modo que con respecto al ser fuera por aquí más y por allí menos, en tanto que la totalidad es totalmente indespojable, pues es igual por todas partes consigo misma, yace homogéneamente dentro de sus límites (*Poema* de PARMÉNIDES, *περὶ φύσεως*, 8, 43-49).

El juego, así determinado, se ha sacralizado. Los Coribantes celebran ya no para curar[152], sino por la hipóstasis de un singular que es en y sólo por sí. Aflora la memoria, con ella el símbolo, pero se trata únicamente de un porqué, una justificación sin más. ¡Cantemos y bailemos que la fiesta apenas comienza!

describe y sin duda promueve –que evidentemente recuerda el modelo macro-microcosmos de explicación de todos los órdenes existentes–, pero tenderíamos a creer que parte del arte contemporáneo plantea la ruptura con esta idea, a partir precisamente de la idea de desintegración del sujeto hegeliano, que sin duda intentaba integrar la Modernidad y la Antigüedad.

[151] *Ibid.*, p. 118.

[152] Cf. *Leyes* 791a.

Capítulo Noveno

ESPEUSIPO O DE LAS SINGULARIDADES DE LA CONCIENCIA

Ayer me encaminé con Daniel Dennett[1] hacia la Academia platónica, a buscar al Sócrates muerto ya, pero vivo en el intenso interrogar filosófico. Ya de plano se sabe que cuando uno va acompañando a un sofista –espero que nuestro filósofo de la mente no se pueda ofender por este calificativo[2]– es porque rinde pleitesía a su conocimiento y a su capacidad retórica, que lo ha llevado ante muchos combates, ante disputas que parecen no tener salida; eso quizás sea cierto, aunque nosotros más le instigamos para que les presentara sus tesis más radicales, pues sabíamos que allí se le escucharía con atención y que a lo mejor tendría

[1] Célebre autor de BRAINSTORMS: *Philosophical essays on Mind and Psychology*, *The Mind's I* y, por supuesto, *Consciousness explained*, texto desde el cual están pensadas las ideas que de él se recogen en este diálogo (utilizamos la edición española: *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995).

[2] Evidentemente la situación filosófica de los sofistas, después de la recuperación de imagen en nuestro siglo XX, es muy ventajosa. Sólo para reforzar esta representación vale recordar que los sofistas no sólo eran un grupo agresivo desde perspectivas relativistas o pragmático-políticas, sino que también fueron impulsores fundamentales del Siglo de las Luces (evidentemente V a. C.). En este último sentido, podríamos creer que Dennett todavía es capaz de manejar el doble discurso que remite el pensamiento a lo narrativo social y a su vez proclama la veracidad de muchos de los descubrimientos procedentes de otros lares, propiamente de las ciencias modernas, ello traducido en un lenguaje suficientemente comprensible y atractivo como para convencer a los más. En la Sofística no había una necesaria subordinación de lo filosófico a lo retórico, aunque a veces quiera proclamarse tal tesis, así como no la hay en nuestro filósofo; pero ciertamente el texto que tenemos presente es una explicación más atractiva que exhaustiva. Para publicitar los nuevos saberes que trae, que tal vez ya no escandalizarían a los filósofos de la Academia en la medida en que los sofistas ya no serían una fuerza filosófica significativa en Grecia, será necesario hacer uso de mecanismos comunicativos semejantes.

Suponemos que PLATÓN no se rasgaría las vestiduras frente a DENNETT, la razón es muy simple: su SÓCRATES es un recuperador de las antiguas tradiciones que por diversos medios intenta recuperar. Para esta época hablar de tesis materialistas o relativistas condenables es irrisorio, los ataques a los sofistas por parte del ateniense son para volver atrás, cuando su enseñanza no había hecho tanta mella en la polis.

Cuando intentamos hacer una comparación no pensamos en un sofista que sea digno exclusivamente de la mofa filosófica; no estaríamos recordando a un Dionisodoro o un Eutidemo, los pancratiastas que derrotan a Sócrates (cf. *Eutidemo*), sino tal vez a un *Protágoras* o un *Gorgias*. Aunque esto puede resultar un poco excesivo, por el significado tan extraordinario de estos últimos pensadores. Dennett es un buen sofista: un buen maestro y un gran contendiente; todavía está por verse si llegaría un PLATÓN contemporáneo a dedicarle un diálogo, como lo hiciera con aquéllos el gran maestro de la Academia.

buena acogida. Aunque esto último realmente era un poco difícil de esperar, cada vez que hemos vuelto allí sentimos que se desgastan nuestros razonamientos y pierden su fuerza ante el acoso de dialécticos que tal vez sin convencer del todo, sin embargo nos dejan a descampado, a expensas de depredadores que nos superan en mucho.

Quizás Dennett habría preferido en este juego especulativo tener correspondencia con Descartes o con Leibniz, pero allí no nos sentimos en capacidad siquiera de acompañarle. Volver a la Grecia antigua es, en todo caso, motivo de gran regocijo entre todos quienes intentamos amar la filosofía. Por ello no creemos que llegamos a forzar en exceso el viaje, más bien era una escala imprescindible en nuestro caminar.

Cuando nos acercábamos a los jardines de Academo, hicimos un recuento de cuantos documentos teníamos a mano para poder ser recibidos. Dennett no tendría problema, pese a no ser geómetra, traía debajo del brazo una prueba de su capacidad: *La conciencia explicada*; realmente podría haber traído mucho más, pero para esta ocasión le pareció suficiente. Por mi parte me vi de nuevo forzado, como muchas veces atrás, a pasar por vasallo del sofista; aunque tengo que reconocer que mi fidelidad a él era más práctica que real, pues no me fiaba de lo que decía; muy por el contrario, me sentía, y me siento aún, más cercano precisamente a quienes llegamos a visitar.

Un poco antes habíamos pensado en alquilar una casa, para que los platónicos, obligados por la fama de mi renombrado compañero, fueran los que nos llegasen a buscar. Pero corríamos el riesgo de que no lo hicieran por ser nosotros bárbaros de muy lejanas tierras, o en razón de que esto dejara la impresión de que nos queríamos parecer a aquellos sofistas que están más interesados en la fama y el dinero que en la verdad. En todo caso, los sofistas que rondan la Atenas que visitamos ya no tienen las glorias pasadas, como las que conoció en vida "terrestre" Sócrates.

Como en la Academia siguen rutinas de estudio y trabajo estrictas, lo que decidimos fue concertar un encuentro. El resultado creo que fue muy satisfactorio, pues pasamos el día entero allí, entre largas alocuciones, encarnizadas disputas y diálogos enriquecedores; estaban presentes los más importantes maestros, de algunos de los cuales ni siquiera había tenido yo idea, a más de múltiples discípulos; se encontraban entre ellos Espeusipo, Aristóteles, Eudoxo y por supuesto Platón en persona[3]. Pero para desgracias el tiempo: no se nos permitía llevar una grabadora contemporánea –eso habría provocado una

[3] Nótese que el platonismo que deseamos destacar no es el propio de un solo hombre, sino más bien el de un grupo de pensadores que se danjuntos a la tarea del conocimiento. De esta manera nuestro deseo es distanciarnos de quienes quieren buscar los pensamientos exactos de PLATÓN, como si el logro de esto fuese plausible para nuestro pensar hoy. El PLATÓN que juega distintos papeles, que es capaz de asumir el reto de enfrentarse a los "amigos de las ideas", estando él incluido, es el que queremos tener presente.

modificación de tema de discusión demasiado grave–, y nosotros no manejamos la memoria de los antiguos, o al menos este servidor no es capaz de referir cada palabra allí expresada. Hoy, cuando intento reflejar lo que aconteció, me veo obligado a destacar apenas algunas posiciones centrales y el debate de las mismas. Es muy posible que el lector llegue a creer que hay cosas que no calzan ni con los platónicos ni con Dennett, la verdad es que he tenido que reconstruir algunos de los diálogos, especialmente aquellos que eran demasiado complejos para mi pobre entendimiento.

Como se podrá leer y comprender las más significativas disputas se centraron sobre los problemas epistemológicos. Aparentemente llegamos en unas fechas en que éste era el principal tema de diálogo y construcción[4]. Dennett tomó la determinación de explicar su libro, que fue el referente en cada paso. Así, después de una presentación del tema, explicitó sus propuestas metodológicas para la investigación de la conciencia, luego desarrolló su modelo explicativo, el que generó una polémica amplia y compleja, fundamentalmente por las consecuencias para la misma filosofía platónica que se vieron poco a poco reflejadas. Los platónicos, por su parte, aprovecharon el trabajo de Dennett para seguir la discusión de un enmarañado tema que no sé si seré capaz de siquiera describir: el conocimiento de lo singular.

Llegamos muy temprano a la cita y fuimos recibidos atentamente por un familiar de Platón de reconocida importancia, Espeusipo, sobrino suyo que se presagiaba que sería designado como el escolarca sucesor en la Academia. Él nos llevó a conocer un poco el lugar, recorrido que tardó hasta que sonó el silbido de un reloj que según dicen habría inventado el mismo Platón. Entonces todos los maestros y discípulos se congregaron en uno de los salones que les servían para sus clases y discusiones, por cierto curiosamente el más lleno de luz. Allí Dennett fue invitado a iniciar la exposición de su pensamiento.

> —Los misterios –empezó el sofista– siguen atrayendo multitudes de incautos, si no que lo digan toda esa serie de gentes que nos podemos encontrar en los templos que adoran dioses extraños a la tradición homérica. Pero no crean, amables amigos, que se trata sólo de gente sin cultura y abolengo, pues los filósofos mismos no han podido librarse de sus garras, y cada vez que no pueden explicar algo recurren a mitos. Yo por mi parte he venido aquí a disolver el primer y último gran enigma de la filosofía: la conciencia humana.

Estas primeras afirmaciones provocaron inmediatamente murmullos y risas entre los presentes. Unos indignados por la directa alusión al orfismo y pitagorismo que desde sus

[4]Suponemos la época en que PLATÓN está gestando *El Sofista*, es decir, recién redactados el *Parménides* y el *Teeteto*.

viajes a la Magna Grecia se le vienen atribuyendo a Platón, así como a la vivencia religiosa que en ese lugar se profesa; otros conmovidos por el presupuesto "racionalista" que cargaban estas palabras –es menester recordar que en esto, como en casi todo, no hay acuerdo entre ellos–, pero los más estaban impactados por el optimismo de sus palabras. Precisamente por ello las réplicas se dejaron oír desde el primer momento, al punto que se entró en un debate extenso y engorroso, al final del cual se estimó que el tema de la mitología se podría examinar después, que por lo pronto convenía que la discusión se llevase por la cuestión de la conciencia, asunto que venía muy bien a los estudios que ellos estaban haciendo por estos días.

Por cierto un poco antes habían pedido una aclaración terminológica, pues no entendían exactamente a qué se refería con la palabra "conciencia". Dennett, según explicó, hablaba del acto de experimentar eventos en el cerebro, aquellos que nosotros determinamos còmo nuestra "sustancia" mental, la que se suele llamar *alma*. Muy a propósito fue la pronunciación por su parte de esta última palabra, la que hizo posible un lenguaje común, pero también la que provocaría en lo subsiguiente los mayores problemas. Dennett inteligentemente evitó el hablar del yo, pues sabía que eso no conmovería sustancialmente a un griego de esta época; de haber sido así, ellos lo habrían referido a un problema exclusivo del lenguaje, y en eso estaría él mismo de acuerdo; el asunto de todos modos luego aparecería.

—La conciencia –prosiguió su discurso el sofista– después del enorme desarrollo de la ciencia empírica exige un nuevo marco de comprensión. Los viejos esquemas que asumen la sustancialidad de ella, como si hubiese una especie de genio interno que, teniedo características completamente ajenas a la corporeidad, es capaz de dirigir ésta y constituirse en su centro de gravedad, tienen que caer. Nuestro materialismo ya no puede soportar la intrusión de testigos internos que vengan a contemplar el teatro que los fenómenos sensibles ofrecen; ya no podemos sostener la idea de un teatro "cartesiano".

Después de estas palabras y las respectivas aclaraciones terminológicas e históricas: características de la ciencia contemporánea, el cartesianismo y su importancia, etc., el auditorio se sintió relativamente más cómodo. Por allí mismo habían pasado reconocidos materialistas, así como también aquellos que creían que había un espíritu separable en el hombre. La discusión de esto era tan cotidiana como la ingestión de vino.

—Los milagros –dijo el mismo– sí se pueden explicar, la ilusiones son superables. Si todavía no hay acuerdo en determinados detalles científicos, eso no nos puede detener en nuestro proyecto de ofrecer una explicación empírica de la conciencia.

Y volvieron a presentarse las caras sonrientes:

—¿Cómo pretende éste –*decía uno*– *hacernos superar un dualismo*, que por supuesto ninguno sostiene en su radicalidad más que metafóricamente, si ni siquiera su principal arma, la ciencia experiencial, le da suficiente poder de persuasión?

Entonces, Dennett, un tanto molesto, proclamó:

—Mi propuesta es filosófica, es un esbozo tentativo, un nuevo modelo de conciencia que asume la tarea de romper la barrera de lo inescrutable, de lo que en principio sólo podemos hablar con imágenes, como las que ha usado el escolarca de esta institución, aquí presente, Platón.

Si mal no recuerdo fue en este momento en que Eudoxo decidió salir de la sala con algunos de sus discípulos. Ellos habían pasado la noche dedicados a la observación de los movimientos planetarios; la verdad es que no sólo les movía el sueño, sino también una indiferencia bastante marcada hacia los problemas de la psique; su ausencia en todo caso no hizo mella en el interés de los demás.

Entretanto, la mayor parte creyó oportuno recostarse adecuadamente, pues la jornada iba a ser larga y laboriosa. Y prosiguió el sofista:

—La famosa sustancia mental, que es sin duda sorprendente y rica en matices y posibilidades, se ha estudiado en mi tierra con gran ahínco y los neurofisiólogos han dado pasos agigantados en ese sentido, pero yo quiero ofrecerles una explicación desde el punto de vista funcionalista. Esto pueda ser que me haga acercarme a posiciones antimaterialistas, pero la verdad es que los que conozco como "materialistas" más bien pierden su batuta cuando empiezan a dirigir músicos que ejecutan en silencio, al punto de que se detienen ante eso que suponen lo inexpugnable.

A los presentes estas últimas palabras les hizo caer en cuenta de que había que empezar a cuestionar con cuidado al proponente, especialmente porque podría llegar a terminar proclamando un discurso de plaza pública en un lugar donde por encima de todo impera el diálogo racional de partes en discordancia que tienen proyectos y posibilidades concretas. Por eso pidieron un receso, a fin de atemperar las cuestiones que podrían ser útiles en ese momento para ellos.

Yo aproveché para acercármeles y logré escuchar mientras alguno decía:

—Ciertamente es un sofista interesante, pero su pretensión es demasiado elevada, sería mejor que le exigiéramos definir sus posiciones epistemológicas, luego si se quiere podría seguir hasta donde mejor estime. Así podríamos aprovechar para verle resol-

viendo el problema que tenemos desde hace días sobre la fijación cognitiva de los objetos empíricos e ideales, así como la valoración de nuestras diferencias. Estimo que no llegará demasiado lejos.

—No creas –añadió otro– que será fácil atacarle, se ve como un sofista de los antiguos.

—No estoy pensando en que le ataquemos, más bien parece que nos puede colaborar en nuestra propia investigación. Pidámosle que aclare su método y justifique las posibilidades cognitivas de su propuesta, lo demás podrá ofrecerlo después.

Unos momentos después todos volvieron a su sitio y, efectivamente, uno de los mayores pidió la palabra y dijo:

—Comprendemos que tu oferta filosófica es amplia y nos llevaría a pasar muchas jornadas para poder asimilarla con cuidado. Pero nos preocupa que pueda parecer demasiado general, propia de los amigos de aquella retórica que anima a las multitudes. Sabrás que nosotros asistimos a una investigación que nos lleva a discutir cada valor y sentido que damos a las cosas. Has llegado en un momento en que la mayor parte de nosotros estamos sumidos en los problemas gnoseológicos, muchos están tendiendo a posiciones radicales, unos negando las vías cognitivas que nos aporta la vía sensible, otros refutando el estatuto de las ideas que inspiraron a nuestro maestro y amigo Platón, y la mayor parte tratando de salvar apariencias y realidad última. Volver a disertar sobre el alma, cosa que hicimos ya hace varias olimpiadas, puede resultarnos fatigoso, especialmente a los más viejos como yo, pero en honor a los más jóvenes debemos seguir con ello. Te hemos pedido tiempo para decidir qué camino seguir con tus opiniones, y ahora creemos oportuno pedirte que expliques cuáles son los principios fundamentales de tu ciencia. Habrás de saber que aquí eso produce tanta pasión como la política.

Dennett no se extrañó de la propuesta, pues recordaba su lectura de las insidias de Sócrates contra sus oponentes al respecto de su conocimiento. Según me había comentado antes, sospechaba que no se pudiera llegar a probar nada por discusiones de minuciosidades, pero era prácticamente imposible que no se diera esto en un lugar de libre investigación como éste. De manera que aceptó de buena gana el plantear sus ideas empezando por los mismos presupuestos metodológicos y gnoseológicos.

—Entiendo que todo es material, –reinició Dennett– y por ende tenemos que intentar asumir una explicación mecanicista de lo mental.

En ese momento los mayores calmaron a los más jóvenes, para que no hicieran cuestionamientos en ese momento, pues la afirmación era tema muy común para ellos.

—Para ello tengo que, en primer lugar, describir lo que me está llegando a los órganos sensoriales y luego ver cómo esto se traslada al cerebro. He de hacer una fenomenología de la experiencia consciente.

La reacción estalló de manera inmediata. Un discípulo joven cercano a Platón, impulsado por su maestro, se adelantó a todos y dijo:

—Los sentidos no producen en ningún momento fiabilidad, si tenemos que iniciar por ellos es precisamente por nuestra debilidad epistémica, que sólo será superada por los años de esfuerzo comprensivo de la sabiduría. Si usted empieza a tratar de resolver nuestras dudas anímicas por allí, nos está obligando a volvernos sobre una inmediatez que no explica nada, que lo único que hace es provocar la variación constante de nuestras opiniones.

—Ya he dicho que soy materialista, –recalcó Dennett– pero eso no significa que pretenda fundarme en el presente especioso, sólo quiero de momento decir que por allí inicio el camino, sin que esto tenga que determinar lo subsiguiente de manera completa. Acepto los datos genéticos como fidedignos, ellos son innatos para nosotros y nos determinan tanto como ese presente fenoménico.

El muchacho volvió a su sitio, después de que el mismo Platón le pidiera que callara. Dennett, con notable estrategia, entonces decidió acercarse a las descripciones que conocía del mismo escolarca de la Academia:

—La fenomenología de nuestros actos conscientes, en principio, nos muestra experiencias externas, como la que acabamos de ver con este joven tan impetuoso, además experiencias internas, que tienen referencia a ocurrencias en nuestro mismo cerebro, como nuestras ilusiones, ideas, proyectos y demás, y finalmente somos conscientes de nuestra afectividad, como el amor a nuestros amigos o el odio a los bárbaros que nos atacan.

Todos recordaron las analogías antropológico-políticas que tan claramente solía explicitar Platón. Espeusipo, a quien habíamos conocido a nuestra llegada, se vio llamado a interrumpir la exposición:

—Haces una distinción que todos aquí aceptamos como correcta, pero le otorgas el mismo estatuto a las ilusiones que a las ideas, ¿es que puede dar lo mismo?

—Déjame decirte –expresó Dennett con firmeza– que yo pondría preponderancia en la distinción de las primeras experiencias y no en las que gustan hacer en este lugar. Pero en todo caso lo que quisiera recalcar es que con una fenomenología como ésta, que evidentemente es parcial e insuficiente, lo que podemos lograr metodológicamente es complicar nuestra propia comprensión. Te la voy a explicar con imágenes que bien conoces: los trabajadores de la micrópolis humana son muy complicados[5], y en consecuencia se hace necesario establecer una suerte de organización en la base de sus

[5] Cf. *República* IV.

relaciones. La mayor parte de nosotros asumimos que sus datos se pueden unificar y traducir en imágenes constantes que se hacen presentes en el interior de nuestra psique. Suponemos, pese a la enorme variedad de lo que nos llega, que en nosotros se reproduce un icono que está listo para ser proyectado ante un testigo interior. Todavía lo que decimos se nos presenta en el interior –nota la misma manera en que lo tengo que explicar– una especie de copia perfecta de lo real.

—Eso lo dirán –interrumpió el joven Aristóteles, quien ya gozaba de gran prestigio entre todos– los materialistas más rudos, como Antístenes, pero nosotros suponemos que esas imágenes necesitan ser cuestionadas por nuestro entendimiento.

—En efecto –dijo Dennett–, pero el concepto mismo de imagen es el que estoy tratando de impugnar.

En ese momento ocurrió lo que no esperábamos: Platón dejó su aparente desinterés y sentenció:

—No creo haber utilizado la noción de imagen que refieres, pero sí he vertido en un diálogo un par de metáforas que se pueden semejar: la mente podría ser una especie de tablilla de cera donde se impriman los objetos[6] o una especie de pajarera en la que se presentarían aves que deben ser contrastadas[7]. Pero ambas comparaciones no tenían la idea de representación de lo sensorial tal como las señalas, y en todo caso eran evidentemente fallidas, según lo que llegaba a estimar. Si en el pensamiento se hiciese una copia de exterior, al modo de una pintura, ¡pobre pensamiento! Ya he afirmado, y no creo necesario justificarlo de nuevo, que una copia siempre es degenerante[8].

Dennett, un poco apenado por haber provocado la aclaración de aquel a quien debía conocer muy bien en su pensamiento y obra, aclaró que en efecto tales metáforas las había podido degustar en la lectura del *Teeteto* y que le parecían un buen ejemplo de explicación funcionalista como la que él intentaba proporcionar. No obstante, como había quedado una cierta confusión, remitió su crítica a las versiones modernas de la imagen. Les explicó la noción de teatro cartesiano[9] y sus nefastas implicaciones para con la misma explicación de la conciencia. Los académicos llegaron al borde de la hilaridad con la explicación mecani-

[6] *Teeteto* 191c.

[7] *Ibid* 197 d

[8] Cf. *República* X.

[9] En síntesis lo que platearía un cartesianismo sobre la mente es que en el cerebro hay un lugar material privilegiado adonde toda la información acude, allí tenemos un testigo –nuestro yo– que contempla, juzga y determina ulteriores actuaciones. Somos "conscientes" de cuanto se manifiesta precisamente en ese lugar. Esta tesis tiene diversas mutaciones a todas las cuales DENNETT intenta dar respuesta (cf. especialmente el capítulo V de *La conciencia explicada*).

cista de Descartes y su detención en la glándula pineal. Aunque no se imaginaban aún que el sofista preparaba el desmembramiento de la noción de individualidad anímica.

Acabada la aclaración, decidió continuar su alegato:

—Una fenomenología, como venía diciendo, no puede ayudarnos a comprender nuestros mecanismos conscientes. Tendemos a reproducir curiosamente imágenes erróneas de lo que ocurre realmente en el cerebro, tanto si hablamos de lo externo, cuanto de lo interno. Cuando hablamos de nuestra impresión de los afectos también cometemos el desdén de creer que son una cuestión inanalizable, como si fuese una intimidad tal que romperla sea desbaratar nuestro ser individual. El afecto es tan descriptible como una comprensión.

Al escuchar estas últimas palabras el auditorio enmudeció, mientras Dennett sonreía plácidamente. El problema de la singularidad estaba empezando a discutirse por esos días, ello les llevaba a interesarse, pero más aún la insinuación de que las pasiones se pudieran explicar con la racionalidad. La tensión entre λόγος y ἔρος no es un asunto que un platónico pueda superar fácilmente. Mas contuvieron en ese momento su propia pasionalidad, en espera de que el tema que se había concertado terminara por aparecer.

—Superar el fenomenismo –prosiguió Dennett– en estos ámbitos es imprescindible. No sólo porque pueda producir exabruptos de parte de quienes se quieren demasiado, elevándose al nivel de divinidades intrínsecas e inexpugnables, sino también porque fácilmente nos convertimos en relativistas. Protágoras no estaba completamente equivocado, pues en efecto somos una suma de circunstancias y nuestra individualidad es un presupuesto que necesitamos construir, pero un relativismo extremo no resuelve nuestras preguntas más radicales sobre la conciencia, si no que las deja de lado. Yo les propongo primero superar la mera descripción de lo dado en nuestras experiencias, y, en consecuencia, tratar de acceder a las causas y efectos de las experiencias conscientes.

Quizás fui yo el único que entendió el ataque del sofista al psicologismo y a la fenomenología, la verdad es que no valía tratar en ese momento de poner trabas al discurso, pero mucho hubiese disfrutado asumir la defensa de la perspectiva de la Gestalt para ver las respuestas del filósofo de la mente. Los demás, estaban prácticamente de acuerdo con el programa inicial, aunque algunos que todavía sostenían la divinidad del alma no dejaban de murmurar con un cierto enfado.

—Lo ideal –prosiguió el sofista– sería poder ofrecer una descripción objetiva y física de lo que se da en la conciencia, pero los sujetos se nos insubordinarían, y no se sentirían representados, siendo ellos la principal razón de estudio. De manera que debe-

mos establecer un camino intermedio: una heterofenomenología. Ésta consistiría en un análisis riguroso, en ese sentido científico, de las proferencias de individuos cualesquiera, que voluntariamente colaboren, de sus experiencias psíquicas.

—El lenguaje es muy sugerente –expresó un joven allí presente–, pero con Platón hemos aprendido que éste es tanto promotor de verdades, cuanto de mentiras, de lo bueno, lo justo y lo bello, cuanto de todo lo contrario.

—Pero además el lenguaje –sumó Aristóteles– es la manera de expresar nuestra propia ontología. Me parece que el centrarse en nuestro proferir es adecuado para ver, al menos desde fuera, qué es lo que puede ocurrir adentro.

—Lo mejor que ocurre en nuestra conciencia –aclaró el sofista– está expresado en el lenguaje, nuestro mayor secreto simplemente lo proferimos cada vez que queremos.

Esta afirmación pareció excesiva e hizo que se reaccionara casi inmediatamente por parte de los mayores:

—¿Cómo pretendes –le increpó uno– a partir de afirmaciones o actos lingüísticos de uno o más particulares hacer ciencia?[10] Ello equivaldría a elevar el nivel de la opinión al más alto que podamos alcanzar. Por mucho que intentemos, el vulgo no va más que a expresar simplezas, mientras que un filósofo puede fácilmente engañarte, haciéndose pasar por otro simple, de manera tal que tú enfrentado a los dos tipos de hombre no llegarías a distinguirlos. Tu ciencia, si es que vale la pena decir que es tal, se sustenta en un mundo de posibilidades, no de necesidades.

—El uso de la opinión –explicó DENNETT– no es para creérsela. Si su filósofo mentiroso quiere actuar así, no va a producirse ningún problema para mi método. Evidentemente la sinceridad y fiabilidad de los sujetos experimentados sería una opción facilitadora, pero, como sabemos bien, no sólo nos podrían engañar, sino que algunos quizás describirían erradamente lo que en principio ha estado ocurriendo. El heterofenomenólogo tiene que interpretar los datos, que por cierto deben ser recopilados por al menos tres escribas, pero se mantiene neutro frente a lo que se profiere, no se le da valor de verdad. Nuestra meta es conocer lo que creen los individuos que está presente en su conciencia y estimamos que los datos que aportan son muestra de su intencionalidad. Hay una superación de la verdad fenomenológica, aquella que el ser humano piensa que tiene siempre, bajo la perspectiva objetiva del intérprete de las proferencias. El logro debe ser una ficción útil: el mundo heterofenomenológico del sujeto contado, creído y elaborado por él mismo, con la mediación de nuestra capacidad de interpretación. Una vez que alcanzamos esta suma de imágenes, experiencias perceptivas, afecciones, etc., ya podemos dar cuenta empírica de ellas.

[10] Debemos pensar en el uso de la palabra ἐπιστήμη que se da en el *Teeteto*.

—Pero –insistió el platónico– ¿cuántos sujetos quieres analizar? Si fuesen muchos, su elección sería tan problemática como si fueran unos pocos. En principio deberían ser los genéricos, pero ni siquiera los clasificas. No vaya a ser que se crea que es lo mismo el lenguaje bárbaro y el griego, o el lenguaje del vulgo que el que utilizamos en esta casa. Me parece que elegirás estratégicamente pacientes de tus experimentos, y que luego generalizarás gratuitamente.

—A mí me es indiferente –repuso el sofista– qué sujeto tengamos que analizar. Evidentemente lo primero que se le debe pedir es que por propia voluntad se incorpore al estudio, además interesa que como mínimo entienda cuando se le explica lo que tiene que hacer, y por último tiene que decir lo que cree, no más. Su mundo fenómenico será como una cosa puesta para nuestro discernimiento filosófico. Si llegamos a estudiar muchos o algunos casos, parecerá suficiente, en todo caso lo que queremos es establecer un proyecto no definitivo, aunque con radicales consecuencias.

El seguidor de Platón no se sintió convencido de su respuesta, como todos cuantos pude observar, pero fue otro, bastante más joven, el que saltó casi con violencia a responder a nuestro sofista:

—No veo que pueda servir para nada ofrecer una imagen ficticia sobre un mundo de opiniones, que en última instancia son igualmente el producto de la imaginación y posibles inocentadas que les jueguen los mejores pacientes de sus experimentos.

—Razón lleva usted –le dijo Dennett–, en realidad a mí me interesa probar cuán ficticio es ese mundo, cuán lleno de vaguedades e insuficiencias está, y cómo es eso precisamente lo que nos define en general a los seres conscientes.

—Por supuesto que tiene que resultar ficticia –argumentó el platónico–, si es que ha elegido el medio idóneo para no llegar a ninguna parte. ¿A quién se le puede ocurrir partir de nuestras vulgares opiniones para decir del alma? El pensamiento tiene muchos niveles, usted si acaso nos ha pedido que enfrentemos los más débiles, y partiendo de allí con toda evidencia lo que se logre será perfectamente falseable.

—Siento no poder extenderme de momento en la naturaleza de lo anímico como para que usted pueda entender lo que hago –respondió el sofista–[11]. Tal vez entendería mejor si se imagina que lo que intento hacer de momento es abrir una especie de Caja de Pandora. No puedo todavía decir qué clase de males estaremos viendo salir de allí. La manera mínima de iniciar es estudiar aquello en lo que al menos todos estaríamos de acuerdo que forma parte de nuestra conciencia. Si usted espera que yo tenga que asumir sus esquemas de estructuración de lo mental, ya tendría las cosas resueltas, pero la manera en que ustedes las resuelven me parece insuficiente y demasiado vaga.

[11] La mayor parte de los modelos explicativos de Dennett son construcciones de experimentos mentales elaborados con aparatos tecnológicos contemporáneos.

Los académicos no estaban muy dispuestos a discutir sus propios métodos, pues era el tiempo de mirar el que venía a su encuentro, por eso ninguno hizo intento de promover la disputa sobre la última afirmación. Pero el ambiente se puso bastante más tenso que antes. La siguiente intervención, que fue del mismo que había hablado antes del joven impetuoso, dio a conocer cuán lejanos se estaban sintiendo:

—Tú no vienes a hacer experimentos con nosotros, si así fuese, ya los hubieses iniciado. Nos mostraste al principio algunos resultados de tus indagaciones. Ahora dinos qué sujetos escogiste y por qué. No vaya a ser que te estemos prejuzgando y lleguemos a negar el método sin verlo en uso.

—En efecto, estimado amigo –dijo DENNETT–, no estoy presentando un camino sin recorrido, al contrario, yo mismo lo he aplicado y a decir verdad, los resultados son promisorios. Me preguntas por los sujetos que he investigado y te tengo que confesar que de alguna manera he hecho trampa, pues no tomé como modelos a gente normal, sino más bien a personas con algún tipo de problema que les impida tener los mínimos que exigimos por lo común. No hice más que utilizar el modelo socrático de la reducción al absurdo. El sujeto con deficiencias de representación, visuales, o de cualquier otro tipo, es aquel que facilita la labor de encontrar nuestra manera de constituir lo fenoménico.

—Es una extraña manera –expresó el platónico– de asumir lo humano, no equivalente a la socrática. No tengo más que repetir el argumento de este querido e impetuoso joven que está a mi lado: tus sujetos establecerán un mínimo posible, que tal vez en el mejor de los casos sería el común de los posibles, pero ese no sería el prototipo que cualquiera de nosotros optaría por estudiar. Entiendo que tu método pueda favorecer el estudio de los enfermos, a lo mejor para curarlos, pero es posible que termines enfermándonos a todos en favor de tu doctrina.

—Evidentemente me estás mal interpretando –dijo Dennett–, pues insisto que no es nada extraño a lo que ustedes mismos hacen normalmente, que es considerar los errores que se producen en la aplicación de la naturaleza. O ¿es que en sus diálogos Platón presenta sólo los casos ideales de comprensión?

—De todos modos –reforzó el platónico– lo que tratas de explicar exigiría al menos el estudio de casos excepcionales en lo mejor, como nuestro querido Aristóteles, cuya inteligencia se ve crecer día a día.

—Tienes razón –respondió el sofista–, aunque para probar lo que creo, no se hace necesario, pues se trata de una plataforma de estudio, no un modelo acabado. En todo caso me estoy remitiendo a casos de fenómenos que pueden acontecer en cualesquiera individuos, de manera que voy más a la generalidad que a la excepción.

Aristóteles, que de alguna manera se vio mezclado en el asunto, casi se sintió forzado a intervenir, y así lo hizo:

—Queridos amigos, no hemos reparado aún en un elemento clave dentro de nuestra discusión: ¿se pretende encontrar con esta metodología la esencia del ser humano? Tengo que reconocer que mi formación en esta casa de estudios me ha llevado a esta pregunta clave, pero todavía no siento que la respuesta esté muy clara aquí mismo. En estos días tenemos muy presente el relato de las edades del hombre, que nos mueve a pensar en tiempos en que no se tenían nuestras actuales condiciones, sino que ya se era mejor, ya se era peor[12]. La raza de los Atlántidas, según contaba Critias, era notablemente superior a la nuestra, tan llena de vilezas e insuficiencias; la desgracia, no obstante, ha hecho que no les llegáramos a conocer. No creo que esa historicidad que relativizaría nuestros juicios sea una respuesta a nuestra naturaleza, pero al menos hace preguntas. Tengo la impresión que ante una objeción como ésta, el método de nuestro contertulio no ofrece muchas alternativas.

—Por el Can –dijo el viejo platónico que seguía interviniendo–, que no había reparado en esa esencial disquisición que este bello joven nos recuerda. ¡Tú, Aristóteles, pese a que eres forastero en estas tierras, pareces un hijo de esa raza magnífica que para desgracia de Grecia hubo de morir tragada por las fauces del gran Océano!... Ahora refuerzas mi interrogar: ¿puede alguien atreverse a superar el trágico destino del tiempo, ese río que arrastra nuestras vidas y nos lleva por parajes inusitados, llevándonos al sentido último de nuestro ser?

Dennett, un poco molesto, respondió:

—Siento que la pregunta por la historicidad de lo humano, que yo he también considerado, no puede extrapolarse tanto como para hablar de un sentido último. Yo no he venido, ni estoy interesado, en hacer una ontología acabada y absoluta. Quiero estudiar su discurso pero para superarlo, para ofrecer una alternativa justificable ante los ojos de una ciencia empírica.

—Y ¿quién te ha negado –observó Espeusipo– la posibilidad de seguir siendo materialista?

—En realidad yo no pertenecería al materialismo en general –explicó Dennett–, pues lo que estimo fundamental es explicar los procesos cognitivos, en una perspectiva funcionalista. No creo que esto lo pueda resolver una descripción de las condiciones materiales que hay en el cerebro.

—¿Eso quiere decir que optarías por explicar la organización formal de lo anímico? –le preguntó Espeusipo–.

[12] Cf. *Político* 268d y sigs.

—En síntesis sí, aunque esto no se tiene que entender como algo ajeno a la materialidad, pues es allí donde se realiza. Lo mental está situado en el cerebro, no puede suponerse que haya otras localizaciones.

—El discurso materialista –expresó otro joven aprendiz– es inseguro y oportuno para la opinión, aunque sea la de nuestro maestro. Hemos conocido muchas variantes entre quienes han tomado la iniciativa de pensar la naturaleza y ninguno se pone de acuerdo, en realidad es difícil que haya un conocimiento fidedigno de esas cosas.

—Hablas con palabras sabias –le animó el sofista–, pero déjame decirte que mis coterráneos fisicalistas han producido mapas del cerebro que no pueden dejar de tomarse en cuenta. En el tiempo en que me ha tocado vivir hemos avanzado mucho en la descripción empírica de los acontecimientos cerebrales, aunque siempre se hace insuficiente, y por una razón evidente, el cerebro no funciona con un mecanismo simple, no sólo porque hay demasiados elementos físicos que tomar en cuenta, sino también por cuanto las acciones que cumplen unos pueden perfectamente ser realizadas por otros, de manera que una función fundamental, como lo que podemos llamar "acto consciente", se puede realizar en muy distintos lugares del córtex cerebral.

—Claro, argumentó el mismo joven, la conciencia no es algo físico.

—No entendiste lo que dije –dijo Dennett–, en realidad lo que no se puede explicar es exactamente en qué lugar acontece, pero eso no significa que sea un punto inaccesible, espiritual o inmaterial.

—Por supuesto – insistió el joven–, ella está atrapada como en una cárcel allí[13].

Algunos compañeros suyos un poco mayores sonrieron ante la ingenua réplica del joven aprendiz. Hacía mucho tiempo que la imagen de cuerpo como encierro de un alma pura había sido planteada así por Platón, pero no representaba en rigor una doctrina significativa y fuerte, como muchos podrían creer. De manera que uno de los mayores dijo:

—No te preocupes en responder a este joven, que apenas hace sus primeras armas en estas lides argumentativas. Más bien quisiéramos pedirte que sigas adelante en tu exposición, pues ya queremos conocer los resultados de tu indagación. Tal vez hemos sido un poco necios con tu método, pero por lo común encontrarás esa actitud censora a cada paso que des acá. Si tenemos alguna duda más sobre tu indagación te la presentaremos más adelante, pero no te dejes asfixiar sin terminar lo que venías a ofrecernos.

Las palabras del platónico le dieron a Dennett pie para entrar de manera definitiva en la temática que le interesaba. Por lo que parecía le era bastante agotador tratar de estar resolviendo problemas incluso de los más jóvenes.

[13] Cf. *Fedón* 82e et al.

—Siendo joven, –continuo el sofista– como éstos que tenemos entre nosotros, me di a la tarea de resolver el problema de nuestra conciencia y había llegado a creer que se trataba de una especie de mecanismo relativamente complejo facilitado por un regulador central, que tomaba las decisiones más importantes y definía determinados procesos. Esto me hacía tener una imagen muy semejante al teatro cartesiano que les explicaba hace rato, tal vez un poco sofisticada, según yo mismo creía, pero igual con el defecto de que se unificaba todo. Si ustedes miraran lo que ocurre físicamente en un cerebro en un acto tan simple como la conformación de una imagen mental, se darían cuenta de que acontecen múltiples fenómenos, pero no verían un lugar central que sirva de receptor único de la información. Ese ya es un signo importante para que pensemos en un modelo explicativo distinto, aunque ya hemos dicho que lo físico sólo complementa nuestro funcionalismo. Hoy tengo la convicción no sólo de que los lugares de realización de los acontecimientos llamados "fenoménicos" son múltiples, sino también que su propia organización es bastante más caótica de lo que pueda parecer. En realidad no hay un lugar para la conciencia, ni es ella una especie de demonio que se va trasladando de un sitio al otro, como si siempre estuviera presente y fuera de la misma manera.

—Parece que su teoría –dijo burlonamente uno de los jóvenes– en lugar de organizarse se desordenó.

—En efecto.

El grupo completo rompió en carcajadas, incluido el mismo Dennett. Habíamos vuelto a encontrar el ambiente adecuado para acercar las filosofías. Pero el sofista añadió con sorna:

—*Hoy tengo la cabeza revuelta... como todos ustedes.*

La risa dejó lugar a una suerte de indignación en los más apasionados. Mas, recordando el valor de la prudencia[14] que tiene un filósofo que mantener por encima de todo, se mantuvieron tranquilos. Así, intentando apaciguar los ánimos, intervino Espeusipo, mostrando ya sus dotes para escolarca:

—Sabes muy bien que no nos puedes ofender con ello, pues bien sabemos que ninguno de los que estamos aquí creemos que no estemos correctamente animados. Otra cosa distinta es que tus pacientes tengan esos defectos que acaso te puedan llevar a generalizar inadecuadamente como se ha dicho antes. Explícanos el sentido de tus palabras, no vaya a ser que alguno de nuestros impetuosos jóvenes llegue a perder los estribos y vaya a ocurrir un altercado inoportuno.

[14] Aquí hablamos de la palabra φρόνησις, que como bien sabemos tiene una semántica muy rica en el griego.

—Creo que la información -respondió con tranquilidad Dennett- que manejamos en nuestro cerebro está sólo relativamente organizada. Propiamente podríamos decir que acontecen en nosotros múltiples procesos, llevados por vías de elaboración y coordinación de la información igualmente numerosas, y que, en consecuencia, no hay un punto central, ni menos un genio organizador. Si usamos esa misma imagen de un demonio deliberador, podríamos decir que tendería a aparecer en lugares no completamente determinables. Ciertamente parece que un flujo de conciencia acontece, pero el mismo no responde a una secuencia constante y fija. Lo único que produce unidad en todo esto es nuestra capacidad de narración, pero, como sucede en la mayoría de quienes escribimos, eso lleva un largo proceso de edición, que no permite hablar de cánones ni siquiera administrativos.

—¿Es aquí donde aplicas tu método? -preguntó el joven impetuoso-.

—Es posible que no pueda explicarles con ejemplos adecuados para la realidad técnica que se maneja en estos años, pero seguro estoy de que nos entenderemos si tenemos en cuenta nuestros recuerdos. Nos podemos preguntar cuáles habrían de ser las razones para que nos hayamos equivocado en alguna ocasión, ya sea que nos hubiésemos confundido o que simplemente planeamos nuestros errores. Cualquiera puede dar ejemplos de cómo ha equivocado su apreciación de un acontecimiento tal vez por una simple mala relación. Si aplicamos el método aquí, podremos medir su alcance, pero les adelanto el resultado: decir que hay una lectura exclusiva del procesamiento cerebral, con un gran capitán del barco organizándolo todo ya antes o después, es arbitrario. Si, por ejemplo, de paso viésemos a Jenofonte, viniendo con algún discípulo suyo, y luego volviésemos a verlo más tarde con un segundo discípulo semejante, podría ser que la memoria no hiciese ajustar la imagen de los jóvenes, al punto de confundirlos, diríamos quizás que es el mismo. Se preguntarán ustedes: ¿A qué se debe eso? Sencillamente el cerebro simplifica sus acciones, y reduce el problema. No se trata de que produzca una tercer imagen fruto de las dos que tiene, no hace falta, su confusión es perfectamente justificable: si le parece, aunque sea erróneo, no lo planeó como tal, sencillamente su conciencia del joven se adhirió a lo más simple. ¿Ella nos engaña? No, ni es un malévolo genio el que nos va acomodando la realidad, simplemente nos vamos ajustando, y eso en infinidad de ocasiones y lugares.

—¿Eso quiere decir -preguntó el mismo joven- que todo acontece en nosotros por casualidad?

—No quisiera tener que llegar a una conclusión como esa, así como postular la indeterminabilidad de lo mental, pues ello sería un camino sin salida y sin comprensión, que más bien daría pie a los defensores de la inefabilidad de lo psíquico. Por el contrario, yo propongo un nuevo paradigma de lo mental, que he llamado Modelo de Versiones Múltiples, que en síntesis permite mantener la idea de la conciencia, pero como aquel acto en el que unimos el conocimiento del estímulo sensorial y la creencia de

que se está dando, esto multiplicado en muy diversos lugares del córtex cerebral, y todo regido con un principio de economía fundamental: cumplir con una adecuada distribución, y no malgastar energías en lo superfluo. Así cuando somos estimulados por algo, en distintos momentos y lugares de nuestro cerebro se emiten juicios sobre lo que acontece, llegan datos muy diversos, que se van discriminando paulatinamente. Se van transmitiendo determinados contenidos, muchos de los cuales dejan de tener importancia y se pierden, en tanto que otro buen número se mantienen en la memoria, donde su permanencia no es necesariamente mucha, pues depende de cuanta importancia tengan, es decir, cuántas veces reaparezca y se reescriba, o se enmiende, o deje paso a otros contenidos. En todo esto parece que se da un flujo o secuencia narrativa. Precisamente esas secuencias son las que ayudan a interpretar los subsiguientes procesos de conocimiento. En una discriminación aún mayor algunos de estos flujos se pueden convertir en determinantes no sólo para los actos internos cerebrales, sino también para la conducta del individuo, e incluso algunos pocos pueden llegar a publicitarse por medio de la verbalización. Aquí el tiempo es un factor clave, así como la potencia del estímulo y nuestra adecuación al mismo.

Los platónicos quedaron impactados por la ingeniería de lo mental que significaba esto. El modelo era mecanicista, pero tenía la ventaja de no recurrir a la simplicidad y eso les producía por lo menos turbación, en especial porque la semejanza que encontraban con el atomismo[15], que ayudaba a la comprensión, no era todo lo deseable que hubieran querido. Fue esa complejidad del sistema de la razón que dio pie para que los epistemólogos del grupo introdujeran el tema más candente que tenían presente en la Academia. Ellos venían tratando de dar respuesta a la serie de cuestionamientos que el mismo Platón había introducido en estos años de revisión de su doctrina de las ideas[16]. Espeusipo, en nombre de todos, inició la cuestión de esta manera:

—Hemos quedado muy impresionados por tus palabras, nos haces recordar muchas de las imágenes que algunos aquí han esbozado sobre el alma, tal vez con otro lenguaje y con otras perspectivas[17]. No obstante, en nuestras indagaciones actuales estamos centrados en un asunto que incomoda prácticamente a todos y que quisiéramos que trataras: cómo conocer, entender y expresar la singularidad. Te lo explico someramente: En principio podemos entender lo singular[18] como aquello que es completamente –te ase-

[15] Recuérdese que en general el atomismo no tuvo buena recepción por parte de los platónicos, aunque en el *Timeo* la materia se llega a estructurar a partir de triángulos atómicos (53c y sigs.).

[16] Hablamos de la serie de diálogos que se inicia con el *Parménides*.

[17] El *Teeteto* es sin duda un prototipo de esfuerzo de explicación del fenómeno de la conciencia, en especial las secciones correspondientes a definición del saber como opinión verdadera (187b y sigs.).

[18] Palabras y expresiones griegas relacionadas con éste que aparecen en la obra platónica, la mayor parte un número muy grande de veces, son las siguientes: ἀήθεια (singularidad, falto de costumbre), ἄηθες (raro o desventurado), ἀκριβεστάτη (exacto), ἀλλοκότους

guro que las palabras me traicionan– particular, es decir aquello que es único en su tipo. Solemos decir que se trata de algo raro o excepcional, pero más bien es aquello que no corresponde a nada dentro de nuestros parámetros de comprensión. Podría decirse, en el nivel político, que se trata de un simple individuo, como el ciudadano particular, aunque le introduciríamos el calificativo de unitario, cuando no es esto consistente. No podemos decir que sea una suma de pluralidades, porque estaríamos suponiendo el concepto mismo de unidad. Tiene una serie de expresiones que en lo diario lo suponen, pero se nos escapa de las manos, porque comúnmente, digas lo que digas, recurres a ideas. Una expresión interesante que lo exige es el nombre propio, que diría de cada uno de nosotros en nuestra particular entidad, pero también que se resuelve de manera simple con nuestros procesos relacionales; así, por ejemplo, aquí tienes a Platón ateniense hijo de Aristón[19], es esta persona maravillosamente individual que tienes enfrente, pero, como ves, cuyo nombre remite a su propia familia y su lugar de nacimiento. Tal vez te extrañará nuestro cuestionamiento, porque pasamos entre los griegos por amigos de las ideas, pero no es un asunto gratuito, o para producir un malestar cerebral, como dices tú, es que nuestras formas, paradigmas y principios, en primera instancia, se deben fundar en contraposición con eso singular, pues lo vendrían a superar. Entre los alumnos de Sócrates ha habido un muy modesto grupo que ha optado por creer que ello es propiamente el ser[20]. Nosotros estamos convencidos de lo contrario, pero parece que esta realidad está conformada por singulares y, cuestión que nos tiene horrorizados, nuestras ideas también parecen adquirir su naturaleza.

Dennett no respondió inmediatamente ante la cuestión, más bien pidió que le aclarase cuáles eran las instancias que veían problemáticas fundamentalmente a nivel cognitivo. Espeusipo, entonces, prosiguió:

—Lo singular, como he afirmado, debería estar primero en lo sensible, y, aunque no lo creas, ello nos interesa mucho. Evidentemente eso dado no habla, no universaliza, los que lo hacemos somos nosotros; entonces se hace necesario establecer cuáles son las vías validables de verbalización, especialmente si lo que queremos es ofrecer un sistema gnoseológico riguroso. Hemos planteado la necesidad de encontrar la ciencia

(extraño), ἀνώμαλα (seres anormales), ἁπλᾶ (simples), ἄρτι (particularmente, ahora mismo), ἀτοπία (fuera de lugar), αὐτοφώρῳ (interés propio), περὶ γεγονός τε καὶ ἔχον (sobre lo vivido y lo real), τὰ γιγνόμενα (los sucesos), δυσχερέστατον (el más difícil, molesto, gravoso), ἐγγύς (inmediato), εἰλικρινές |εἰλικρίνεια| (puro, sencillo, incontaminado), ἑκάτερον o ἕκαστος (cada uno), ἐξαίφνης (instante), ἐπιτυχόντα (cualquiera), ἕτερον |θάτερον| (lo otro), τὴν ἡμέραν ζῆν (elementos de la vida privada), ἴδια (privado, particular, personal, propio), ἰδιώτης (persona privada, particular), ἰδόντι (lo presenciado), καθαρός (puro), ἡ κατεσκευασμένη διάνοια (simplicidad propia), μεγαλονοία (dignidad personal), μονογενής (único), μονοειδές (único), μόνωσις (un singular), οἰκεῖον (propio, natural), ὀλιγάκις (rara vez), παμπόλλη (singular suerte), πάνσμικρον (pequeñísimo), προσεῆκον (ser propio, para sí, conveniente), τοιοῦτον τι (tal cosa), φιλότιμον (el amor propio) y ὡσαύτως (así).

[19] Recuérdese la típica manera de nombrar de los griegos, primero el nombre, luego el nombre de su padre en genitivo y finalmente el lugar de su nacimiento.

[20] Los cínicos son estos personajes. Cf. capítulo correspondiente en este volumen.

que se rija siempre según lo mismo, que presente los conocimientos que dicen cómo es en efecto "lo que es", no queremos ofrecer opiniones, queremos la verdad. Si hay que desechar la realidad sensible tenemos que justificar cada paso que en ese sentido vayamos a dar.

Nos bastaría que te dedicaras a esta cuestión, y, si todavía dejas tus impresiones sobre lo que significaría la singularidad en el nivel eidético, quedaríamos sin duda más complacidos.

Dennett, con la perspectiva un poco más clara, inició su respuesta con bastante radicalidad:

—El problema de lo singular me parece que es un mal enfoque, basado fundamentalmente en un fenomenismo inadecuado. Voy a tratar dos cuestiones que me parecen que darán razones para la superación de la incertidumbre que les preocupa. Lo primero es el problema de la organización de la información y lo segundo el desarrollo del lenguaje.

El cerebro, creo que ya lo he dicho con claridad antes, no es un mecanismo perfecto, aún más, no sigue un criterio proyectado por la naturaleza o una divinidad, no es sino el fruto de un proceso muy largo de adecuación al medio, que se ha ido articulando de una manera caótica, conforme a la lucha con la multiplicidad de informaciones provenientes de los estímulos externos. Lo que sucede en su interior es sumamente complejo, en primer lugar por la cantidad de notas sensibles que le llegan constantemente y en segundo lugar por las secuencias que de por sí están allí elaboradas, algunas de las cuales son muy determinantes. Tomemos un simple ejemplo: ahora ven ustedes mi barba, las informaciones que les llegan son múltiples: ya hace rato se dieron cuenta de que ahí estaba, pero ahora la determinarán mejor, la verán llena de canas, aunque también les llegan datos de algunos pocos vellos de un tono más oscuro, y si me muevo, como en este momento, ustedes tendrán algún problema en mantener una imagen fija, pues empiezan a trabajar otras perspectivas. Todo esto únicamente mirando, pero les aseguro que se siente, incluso que huele, suena y tiene sabor, aunque les pido por favor que no hagan la prueba. Los datos que recibe el cerebro en la percepción sensible son enormes y allí son procesados a velocidades muy grandes, desdichadamente nuestra capacidad de comunicación no es instantánea, sino que sigue los pasos que físicamente se pueden realizar, lo cual significa que no tengamos, en el nivel que ustedes quieran, una conciencia plena y constante de lo que estamos percibiendo, aunque curiosamente nos hemos acostumbrado a pensar que todo está perfectamente conectado y es continuo.

—¿Significa eso –preguntó un joven que estaba junto a Espeusipo– que todo se da intermitentemente y que, por tanto, los atomistas tenían razón?

—De cierta manera sí –dijo él–, pero la realidad material, conforme con nuestras condiciones de percepción, es tal como la vemos, sólo que mucho más compleja y rica, y si no me lo creen, pueden empezar a fijarse en cada detalle que tiene, y verán cómo por pura economía cognitiva nos los saltamos sin problema alguno.

La gran mayoría de los jóvenes presentes estaban ya convencidos de las palabras de Dennett. Consciente de ello Aristóteles emprendió un ataque:

—¿Cómo logra usted darse cuenta de que la realidad sea continua y plena, si no es por el común sentido que tiene como cognoscente? Si aplico radicalmente su pretendida explicación de los procesos de conocimiento sensibles, estaré seguro de que yo mismo estoy generando la unidad, que esa realidad perfecta y pulidísima que ve no es más que una especie de autoengaño fabuloso, en el que nos llenamos de seguridad frente al foso de la multiplicidad.

—No sé hasta qué punto –dijo el sofista– mi confianza en la realidad sea mejor que la de ustedes en las ideas, pero es muy evidente que se trata de un problema de tiempo de comunicación. Si todo llegara en un mismo momento y fuésemos capaces de captarlo, veríamos lo mismo, con mayor resolución, sin tener que recurrir a nuestras trampas epistémicas.

—Perdone –repuso el joven filósofo–, pero no responde a mi cuestión. La unidad de la realidad, por su atomismo lo supongo, estará sujeta a condiciones de perspectiva humana. ¿Si nos llamaba ´fenomenistas´ hace un rato, por qué no le puedo yo endilgar este apelativo a usted?

—Un fenomenista –respondió con cierta dureza Dennett– no es capaz de explicar nada, porque toda sus referencias posibles se remiten a vivencias subjetivas. No he dicho en ningún momento que decida quedarme con lo subjetivo, he optado por lo intersubjetivo, la comunicación heterofenomenológica.

—Entonces –insistió el Estagirita–, ¿cómo se manifiesta la realidad? ¿Atómica o continua?

—Atomizada –respondió–, no puede ser de otra manera.

—¿Eso lo dice porque es esto representable o porque teóricamente lo está suponiendo?, –cuestionó el joven–.

—La luz –le respondió el sofista– es un fenómeno suficientemente explicado por la ciencia empírica, aunque no creo que estés en capacidad de entender si te doy una respuesta teórica contundente.

—Así que su teoría –enjuicio el joven– decide todo. Entonces, ¿por qué nuestras ideas son un modelo errático y el suyo no? Su mecanicismo sería tan prejuicioso frente a lo singular como el nuestro, no veo que sea convincente su superación del problema.

La discusión había llegado, como se puede ver, a un callejón sin salida. Por eso uno de los mayores se aprestó a decir:

—Deja Aristóteles que nuestro invitado siga con su alocución, que queremos ver otros resultados de su pensamiento.

Dennett no quedó complacido con el final de esta breve disputa, a decir verdad no creyó que su posición se hubiese debilitado, pero se vio impelido a seguir en su exposición:

—Les decía que el factor clave en la organización de las funciones cerebrales es el tiempo, incluso es el medio de determinación de los mismos contenidos. Si todo está preparado -supongan una relación cualquiera- para provocar una determinada reacción, pero el elemento informativo que la tiene que incitar no llega en el momento preciso: sencillamente no se produce la correlación. Si esto lo situamos en un nivel casi infinitesimal, entenderán que la labor del cerebro es muy compleja y que su economía es la manera oportuna de responder ante la insuficiencia de la velocidad en la comunicación. En la mayor parte de las ocasiones la costumbre a ciertos procesos hace que se vaya suponiendo una determinada sucesión de estímulos, aunque no se estén dando efectivamente. El cerebro va "aprendiendo" a seguir procesos, los cuales con una suficiente reiteración se convierten en estructuraciones que funcionarán necesariamente cuando se ven impelidas. Supongan, por ejemplo, una batalla contra los medos en la que pese a que hay un determinado azar en el desarrollo de las refriegas, es esperable el tipo de ataque a que se vea sometido el ejército; en las primeras ocasiones los hoplitas tendrían notables dificultades y necesitarían algún tipo de guía básica, pero gradualmente se harían autosuficientes, al menos hasta que no caigan por falta de competencia o por no tener enemigos adecuados al frente. De una manera análoga se dan nuestros procesos anímicos.

—Pero ¿habrá al menos un estratega? –preguntó el joven impetuoso que tanto había participado–.

—No uno, muchos. Recuerda que se están produciendo muchas acciones de este tipo al mismo tiempo, como en una batalla contra 50 000 bárbaros. Sería imposible que todos fuesen capaces de seguir el mando de uno solo. Aunque sí tengo que decir que para nuestra organización general producimos un Alto Mando virtual, aunque esto tendremos que verlo con cuidado más adelante. En la reconstrucción que hacemos de la batalla muchos eventos quedan fuera, los comandantes no se sientan a contar los muertos, ni de un lado ni del otro, simplemente saben que tienen que seguir en lucha, cueste lo que cueste. Un llamado de un combatiente debilitado debe ser atendido, si se está en capacidad de hacerlo, de lo contrario no tenemos por qué atender su petición.

—Evidentemente tu ejército –insistió el muchacho– es muy desordenado. Yo le exigiría que por lo menos se dé cuenta en general de que hay un fenómeno bélico que exige establecer estrategias.

—Por supuesto –añadió Espeusipo–, debería haber al menos un articulador de los actores, pues fácilmente podrían entrar en caos y destruir toda posibilidad de coordinación mínima.

—La articulación de las estimulaciones intracerebrales está determinada por la preparación para la batalla, la que desgraciadamente no se alcanza sino con las múltiples experiencias de cada día, aunque a esto debemos añadir las condiciones de los combatientes,

que son sin duda el fruto del desarrollo de nuestra materialidad como seres cognoscentes. Si hablamos de una aprehensión actual, como el hecho de nuestro encuentro de hoy, la situación podría verse así: supongamos que nos están llegando estímulos importantes, ya porque nos dan una información novedosa o nos confirman lo que ya estábamos por inferir; este tipo de estímulo va a provocar estructuraciones posiblemente inéditas, que bien modifiquen las actuales o que las releven del todo. Podremos decir que estas nuevas secuencias exigen evidentemente que se les ponga atención y quizás se unirán a nuestro estado de manejo más o menos general, que podemos llamar ´conciencia´, que se dedicaría a concentrar fuerzas donde se dé la necesidad. Para ello quizás podamos suponer un conjunto de emisarios clave que vendrían a informar de lo que acontece de manera particular. El cerebro rellena todos los vacíos que podamos encontrar, de manera que la sucesión de acontecimientos parezca constante. Noten que esto del fenómeno consciente no tiene por qué ocurrir en un sitio u otro. La información significativa estará en cualquier lugar del córtex cerebral, sea del tipo que sea. Lo que importa en todo ello es la organización que produzca y los tipos de reacción que vaya a suscitar.

—Entonces –infirió Espeusipo– lo singular literalmente ataca de forma desordenada por todos sitios y nuestros ejércitos, que no estaban preparados para la refriega se van acostumbrando paulatinamente a la situación de guerra, a tal punto que llegan a empezar a ganar batallas. Conforme con esto, tenemos que resolver un dilema: ¿se trata de una lucha atomizada, frente a estímulos a su vez atomizados?

—En efecto – respondió el sofista–.

—En consecuencia, –prosiguió el platónico– te quiero recordar que se reproduciría el dilema uno-muchos que nos ha mantenido en vilo a la mayor parte de nosotros. ¿Cómo debería llegar la información, o cada contendiente?, ¿ordenado y unitario? ¿Es un átomo que no tiene que ver con las condiciones de estructuración o está predispuesto a ello? ¿Es fiable la información?

—Creo –dijo Dennett– que tus preguntas no llevan a ningún sitio. Tenemos que partir de un mínimo de concreción de lo dado. En último análisis es posible que no lleguemos a mantener siquiera un concepto de espacio y de tiempo para lo que es. No puedo responderte ninguna de las cuestiones si no me dejas por lo menos sostener algún mínimo de confianza en nuestros procesos cognitivos. Aunque suene horriblemente circular, no podemos pensar en nuestro pensamiento a menos que pensemos cómo lo hacemos. De lo contrario estarías pidiendo que renunciemos a toda posibilidad de conocimiento.

—Perdona que no me sienta tranquilo con tu respuesta –repuso Espeusipo–, pero me parece que mis preguntas, aunque no lo quieras aceptar, se pueden seguir de tu mismo sistema epistemológico. De todos modos se hace necesario que expliques con mayor cuidado cuáles son nuestras razones de superación del caos que describes, porque evidentemente la economía que has propuesto como instancia reguladora tiene que haber tenido algún origen. O ¿es que en otro momento tuvimos mejores condiciones cognitivas, como hemos creído muchos? Has sostenido que la materia es la determinante en todo esto, y no veo de qué manera, ¿es que sostienes la tesis de Demócrito respecto a los átomos anímicos?

Dennett respiró profundamente y dijo lo siguiente:

—Mis argumentos quizás no sean suficientes para convencerles de que llevo razón al hablar de la conciencia, por eso quisiera servirme de un modelo que sé que gusta mucho en esta casa, un relato verosímil. Les ruego que tengan benevolencia para que mis palabras no se desmoronen antes de tomar un orden y sentido. Si después continúan las dudas, creo que apenas tendré energía para sobrevivir a unas pocas, pues ya el cansancio de esta refriega amaina mis fuerzas.

En el origen la raza humana, que déjenme decir que es bastante nueva en el desarrollo del cosmos, constituía un tipo de primate que como cualquier otro trataba por todos los medios de sobrevivir en la inhospitalaria naturaleza, cuyos designios, si es que los tiene, son azarosos y tiránicos. Sus debilidades eran múltiples, no sólo corporales sino también comprensivas. En general, como cualquier otro animal, su vida estaba marcada por respuestas inmediatistas a las condiciones que ese medio le proporcionaba. Pero su debilidad frente a los depredadores exigía que para sobrevivir desarrollara algún tipo de defensa más adecuada, y fue precisamente el centro de su sistema cerebral, y no tanto los demás órganos corporales, el que empezó a generar la gran diferencia. No crean que allí se inició la generación de ideas, ni nuestras reconocidas proyecciones, no, lo primero que se suscitó fue un punto de vista, ese que nos hace estimar que lo que nos viene de frente nos va a producir daños, dolores, etc. El ser humano empieza por tratar de sentirse uno a toda costa, de manera que pueda clasificar con claridad aquello que le favorece realmente y lo que no. Por eso lo primero y más básico que logró fue ser egoísta. El asunto que les reseño es tan elemental que los animales y las plantas lo han desarrollado magníficamente. De ahí que podamos decir que provenimos de seres comunes a ellos, con la diferencia de que nuestra asimilación del medio no nos encasilló completamente. En nosotros ciertamente estaban los genotipos, quiero decir las combinaciones o estructuras materiales básicas, de los animales, y nos comportábamos como ellos; por eso nuestro cerebro era esencialmente un mecanismo de anticipación muy rudimentario respecto a los estímulos que nos surgían en el entorno. La respuesta que se ofrecía al traicionero medio natural tenía que ser suficientemente precisa, es decir, debía darse a tiempo y no podía permitirse el lujo de desgastar energías en cuestiones sin importancia, esto es, debía ser económica, porque de lo contrario peligraba la misma existencia. Lo cierto es que cada buen hábito que se iba desarrollando producía un genotipo más duradero, que en las subsiguientes generaciones habría de mantenerse por su contundencia y necesidad. Aprendimos a acumular determinados procesos que facilitaban lo que íbamos realizando, hasta que dimos un paso clave: empezamos a tratar de acaparar informaciones para prepararnos para situaciones complejas, y empezó en nosotros el hambre de conocimiento que ahora predomina en todos y cada uno. Esto produjo a su vez una condición material realmente novedosa: el desarrollo de una flexibilidad extraordinaria en nuestros sistemas nerviosos, lo que podemos denominar la entrada a escena de los fenotipos individuales y variables, elementos que no se mantienen en una misma condición siempre, sino que se transforman

según vayan exigiéndolo las estimulaciones externas. Los fenotipos nos convierten en seres con una privilegiada capacidad de modificación, ciertamente con determinaciones, pero con una enorme disposición de ajuste. El gran paso siguiente fue la introducción del lenguaje, el cual evidentemente nos remitió a la relación con los otros, quienes se llegan a convertir en aliados en la lucha por la existencia. La comunicación mínima inicial tuvo que dar paso a sistemas de sonidos que se podrían manejar en el nivel grupal, fundamentalmente en la solicitud de ayuda o en el aviso de condiciones provechosas o peligrosas para todos. Después de este desarrollo, que por supuesto es el proceso de muchas generaciones de humanos, se llegó a un día crucial: uno de esos individuos clamó por ayuda, pero no había nadie que le pudiera escuchar, de manera que no pudo sino comunicarse consigo mismo, y al escucharse sus sistemas de correlación cerebral se dispusieron a dar una respuesta, de manera tal que por sí mismo empezó a tratar de responder a la situación, y poco a poco se dio cuenta que era beneficioso, pues reforzaba su propios modelos de respuesta. Este acto de autoinformación, que tal vez a nosotros nos resulte tan precario, fue el inicio de nuestro diálogo interior, ese en el que ya hemos desechando las partes periféricas de la vocalización y la audición del proceso. La autoestimulación demostró que podía producir una organización mucho más apta para la respuesta ante los medios externos. Y los individuos que podían efectuar tales actos fueron los que paulatinamente sobrevivieron. Tienen que considerar ustedes que nuestra evolución está mediada por una serie de factores materiales primordiales: hay una multiplicidad de elementos en acción y éstos tienen la capacidad de generar copias de sí mismos, pero el número de éstas dependerá de la idoneidad que tengan los mismos elementos para responder a las condiciones del medio. Lo cierto es que habiendo desarrollado la capacidad de la inflexión, los seres humanos empezaron a generar un tipo de estructura especializada de respuesta, que de una manera extraordinaria puede transmitirse lingüísticamente; a éstos los podemos denominar ´memas´. Se trata de conformaciones complejas de datos —´ideas´, para que mejor me entiendan—. Hablamos de entramados capaces de mediar en el proceso de información cerebral. En efecto, la gran diferencia de estos bípedos implúmes estaba en su capacidad de manejar memas, porque resultaron ser elementos funcionales transmisibles culturalmente. Entre más sofisticados y a su vez simples eran estos elementos, más fuerza de determinación en los cerebros tendrían; por eso siempre serán los mejores los que sobrevivirán, o al menos los que conseguirán multiplicarse más. Es aquí donde podemos empezar a comprender la conciencia, porque es precisamente ella un complejo enorme de acciones mémicas que conforman una especie de estructura paralela en el cerebro que casi parece dar sentido a todo lo que va ocurriendo. Aunque estos memas, que como comprenderán están íntimamente unidos a las características culturales de los pueblos y que sin duda los hacen a ustedes muy especiales, no cumplen con ningún designio especial, pues su desarrollo sigue las reglas que hemos señalado antes: simple supervivencia de los mejores, sea como sea. De esta manera, su trabajo se mide por su eficiencia, no por su bondad, belleza o veracidad, aunque luego algunas de estas nociones se conviertan en memas casi indestructibles de nuestra racionalidad.

La conciencia no estaba hecha para ser teleológica, esta es quizás una mejora tardía, producto del reconocimiento evolutivo de su eficiencia. Por eso es que la conciencia no es ningún mecanismo perfecto, así como no lo son nuestras ideas, ni nuestras habituaciones, ni menos aún nuestro cerebro, que no ha tenido más que superar su ineficiencia comunicativa y directriz con una serie de parches que permiten simular que todo anda bien, cuando en realidad todo lo que hacemos es suponerlo.

La reacción de unos y otros no se hizo esperar. No sé decir cuántos quisieron intervenir en ese momento. Como aquello resultaba tan caótico para el sofista, decidieron que uno solo asumiera la discusión de aquí en adelante. Fue Espeusipo el que oportunamente se ofreció para servir de contraparte. Él tenía la benevolencia de Platón, y aunque no gozaba del prestigio que Aristóteles tenía entre los más jóvenes, era un digno contendiente. De todos modos, por si lo llegase a necesitar, decidió acercarse a su maestro, para que le auxiliase en las cuestiones más complejas.

—El relato que nos ofreces –dijo el mismo– tiene muchos elementos que rescatar, casi tantos como los que veo extraviados. Sin embargo, no hemos llegado hasta aquí para tomar un partido ontológico o antropológico como para que se tenga que discutir cada parte de tu alocución. Me remitiré de nuevo a lo gnoseológico, que todavía no veo resuelto.

Si mal no he entendido, tu hombre no es más que un animal producto de un proceso caótico, un ser obligado a ordenarse por las leyes del mercado, donde azar y necesidad —no Temis, por cierto— se vinculan siendo promotoras de una justicia que respalda al más fuerte. Tal vez te llegues a respaldar en el pensamiento de Calicles, aquel impetuoso personaje ateniense que, como tantos otros, sostenía que era el derecho del más fuerte el que debía prevalecer; supongo que apreciarás su perspectiva en general, pese a las excentricidades políticas que conlleva. Me haces también recordar el pensamiento de Empédocles, con la enorme diferencia de que supongo que no llegarás a sostener su retorno a la unidad. Pero ninguno tan cercano a tus doctrinas como Demócrito, no sólo por su atomismo, que parece seguir marcando tu pensamiento, sino también por el concepto de movimiento que sostienes. Quisiera saber si este juicio sería ajustado. Según el atomista los sentidos en última instancia nos tienen que engañar, porque evidentemente no pueden mostrar las cosas tal y como son, pues ´lo que es´ es el átomo y por lo ínfimo de su tamaño no llegamos a conocerlo en sentido estricto. Por otra parte, la sensación, que se explica por procesos mecánicos de encuentro con particulares conformaciones atómicas, es mutable, pues los seres vivos cambian su temperamento según las afecciones y según la edad, lo cual hace concebir la disposición como la causa de la representación[21].

[21] Cf. Diels-Kranz, D 68 A 135.

—A decir verdad –respondió el sofista– compartimos algunos detalles generales, aunque supongo que nuestra idea de átomo difiere mucho de la suya, de la misma forma que nuestra teoría del conocimiento sensible.

—En efecto –dijo el sobrino de Platón–, pero no te preocupes por ello. Lo que me interesa es comprender tus propias posiciones. Y, si has visto semejanza con Demócrito, podríamos tratar de ver sus fortalezas y debilidades, y a lo mejor en consecuencia las de tu propia doctrina.

—Acepto tu propuesta –respondió el sofista–.

—Demócrito –prosiguió Espeusipo– siguiendo a su maestro Leucipo, cree que el ser parmenídeo tiene que multiplicarse hasta la infinitud. Su sistema supone que se resuelve la idea de unidad y la de movimiento, dado que introduce la noción de vacío, que resulta una especie de lugar de los choques y entrelazamientos de los átomos, aunque el Abderita le llegará a concebir como el no ser. Si miramos sus fortalezas, ese concepto riguroso de "lo que es", tal vez sería una, en especial si necesitamos partir de algo; también, dada la variabilidad de la realidad material, su noción de infinitud resulta una sustentación interesante. ¿No te parece?

—En efecto –respondió–.

—Pero cuando tratamos de explicar las razones de las correlaciones las dificultades empiezan a aparecer. Es en ese momento en que el ser tan homogéneo y lleno de Parménides se multiplica en una infinidad de partículas con formas, con determinadas posiciones —noción muy compleja, pues en el caos en que se dan, no se podría suponer que se mantuviese— y órdenes muy diversos. Son precisamente estas características las que llevan a la conformación de estructuras de átomos, las que pese a la constante mutación se unen a otras al punto de llegar a formarse entidades como las que vemos en nuestra realidad. Nota que la llegada a lo que vemos como nuestro mundo sensible casi es abismal. Es evidente que resulta débil la justificación de lo físico a partir de semejantes consideraciones. Ante una posición así parece incluso más creíble Anaxágoras con sus partículas cualitativas, pues por lo menos dan razones para que se dé correlación. Cuando censurábamos tu sistema cognitivo, estábamos pensando en este abismo entre lo que quizás no nos produzca duda y lo que definitivamente no podemos justificar. De esta manera, cuando dices que hay una multitud de elementos que llegan a estimular y que de ello se sigue una transformación de nuestra parte sin ninguna norma más que la de la eficacia, nos obligas a dar un salto abismal. Todavía cuando tus memas se trasladan de un sitio al otro como si fuesen piedrecillas que pueden ser asimiladas y copiadas donde se quiera y como se quiera, los saltos explicativos también nos resultan muy forzosos. La macroestructuración, por la que incluso llegas a suponer que se va produciendo la conciencia, parece una generalización apresurada sin pasos intermedios. Si hay azar, la generación tendrá que establecerse por algún tipo de normativas y no simplemente la casualidad, porque incluso ésta tiene suficientes razones para decir por qué se ha dado.

Dennett no pareció muy dispuesto a responder la cuestión. Él quizás podría haber ofrecido una noción que después sostendría, que es la conformación de determinados nódulos de coordinación de la información. Pero la verdad es que no dio mayor contestación a las objeciones, simplemente se limitó a señalar que su explicación no podía entrar en detalles porque se extendería más de lo deseable. Tengo la impresión de que en ese momento analogó estas consideraciones a las que le había planteado Aristóteles y en consecuencia las desestimó. Espeusipo, que mostraba una radiante sonrisa, quiso mostrar otro argumento más, para animar a Dennett:

—Si mal no he entendido, los sentidos en tu doctrina se podrían considerar medios relativamente inadecuados, como también lo sería el mismo cerebro, siendo clave la manera en que nos disponemos a la percepción, lo cual es análogo a las tesis democríteas. Si es así, pareciera que en última instancia el conocimiento sensible depende de nuestras condiciones anímicas o corporales, más que de los datos que estén llegando. Eso exige evidentemente que se explique cómo llegamos a estar de tal manera capacitados. Según tu explicación la evolución que nos ha traído a esto ha sido completamente fortuita, en otras palabras, ha dependido de singulares posicionamientos y adecuaciones. Si ha sido así, lógicamente no tiene explicación alguna la situación general, simplemente habrían elementos más adecuados que han sobrevivido mejor, y, en consecuencia, seguirá reinando la singularidad; eso permite dar razones al mejoramiento paulatino que ves en las capacidades cognitivas, aunque cuestiona notablemente nuestra condición de seres aparentemente organizados... ¿Singulares frente a singulares? ¿Estructuras ante estructuras?

—La unidad que quieres que justifique –por fin respondió Dennett– estuvo condicionada por el medio. Sea la verdad completa o mera apariencia, cosa que no me parece importante, funciona, y ahí está el asunto clave. Nosotros terminamos siendo la especie que mejor evolucionó, y posiblemente la que mejor lo haga de aquí en adelante.

—Déjame decirte –objetó el platónico– que no creo que sea tan feliz tu afirmación de que estamos cada día mejor. Supongo que no lo dirás completamente en serio. Es muy evidente que nuestras ciudades, nuestras ideas, nuestros hombres, se van corrompiendo. Así que difícilmente podamos sentirnos la última y más perfecta creación de la naturaleza, con mucha mayor razón si es tan ingrata como lo supones.

—En ese sentido –señaló el sofista– llevas razón, pues tal vez he dejado la impresión de tener una imagen optimista de nuestra evolución, la que, bien dices, no tiene un designio maravilloso ni nada que se le parezca. Pero eso no significa de ninguna manera que piense que anteriormente estuvimos mejor, que existió una edad de oro o que se seguimos ciclos como el del mito del Gran Año que recuerdo haber leído en filósofos muy antiguos.

—Entonces –acotó Espeusipo– queda mucho por justificar, pues todavía no sabemos cómo es que explicas la conformación de nuestro ser actual. Déjame decirte que la teoría

de los memas todavía no la termino de entender, porque convierte en ideas estructuras que van desde relaciones meramente mecánicas hasta conformaciones lingüísticas. No encontraría yo razones suficientes para distinguir entre pensamiento y lenguaje, entre la explicación de lo material y lo cultural. No obstante, no te quiero abrumar con preguntas, quisiera en principio que te fueras acercando un poco más a nuestras condiciones como seres que piensan, tienen afectos, dicen y expresan, no vaya a ser que no quedemos pensando que no eres más que un físico tratando de describir al ser humano y por ende sólo con la lectura mecánica te resulte suficiente.

—Voy a retomar el hilo –dijo reanimado Dennett– de lo que venía explicando de manera que puedan irse llenando algunos vacíos que puedan haber quedado.

Como tendrán presente, mi programa filosófico se inició con una crítica fundamental al dualismo. Llegamos a poder decir que el cerebro, un órgano enteramente material, asume todas las funciones que hasta ahora hemos denominado 'conscientes', sea el pensamiento, la percepción, etc. Conforme con esto, dadas las características que presenta hemos tratado de buscar la justificación de la unidad de nuestros estados conscientes y no la hemos encontrado, pues parece que los estados de conformación de la conciencia son múltiples y se desarrollan en muy diversos sitios del córtex cerebral, dependiendo más de la importancia de la estimulación y la correlación que implica que de la misma localización. Finalmente hemos recurrido a razones filogenéticas para justificar nuestra teoría, y hemos encontrado que el mecanismo de conformación ha sido una evolución sin designio divino, sin ninguna finalidad expresa. Por lo pronto necesitamos al menos explicar nuestros mecanismos de significación, que sin duda nos abren camino a la consideración de lo que puede me pide Espeusipo.

Resulta muy evidente, estimados amigos, que el problema de la significación tiene que ser completamente recomprendido a la luz de mi modelo de conciencia, fundamentalmente porque se supone que debe haber una cierta coherencia de parte del sujeto que habla en lo que respecta a los signos lingüísticos o del tipo que se quiera. Noten que incluso he tenido que introducir la palabra "sujeto", cuando todavía no hemos alcanzado las razones de la existencia del mismo. El primer paso que se sigue ahora en rigor de mi funcionalismo es que no puede haber un núcleo central, en otras palabras, que no puede haber un significador central.

Aristóteles reaccionó inmediatamente, pese al pacto de que Espeusipo fuera quien se encargaría de servir de contraparte. Creo que no se llegan a estimar mucho el uno al otro y hay una lucha de poder al interior de la Academia que no ha de terminar muy bien. El Estagirita dijo lo siguiente:

—La desaparición de un lenguaje de la coherencia, e incluso de la mínima referencialidad, era algo que se veía venir desde que usted sacó a luz su modelo anímico. El singular le hace tropezar no sólo fuera de nuestro ser sino al interior incluso. Nos hace

recordar las democracias helénicas en las que tal es la anarquía que hasta los más brutos, que por lo común son los más fuertes, terminan dominando la ciudad.

—Me gusta tu imagen de la ciudad – respondió Dennett–, pues precisamente se acerca a lo que me parece que ocurre en nuestro cerebro cuando hablamos. Primero hay que tomar en cuenta que determinados procesos de respuesta lingüística son automáticos, e incluso con el tiempo la mayor parte de nuestro lenguaje, especialmente en un pueblo tan hablantín como el griego, no procede de un elaborado proceso "racional"; aunque eso no sea así entre ustedes. Pero cuando nos vamos al origen del proceso de significación tenemos que suponer que hay una multitud de procesos en el cerebro que empiezan por exigir la respuesta lingüística. En mi teoría las palabras las he concebido como una especie de ´demonios´ que son generados conforme a la exigencia de la estimulación. Tales demonios producen en subsistemas paralelos reacciones en cadena que, si a su vez estimulan a otros pequeños sistemas, tienden a producir un acto de habla, que evidentemente es una respuesta macro que ganó una suerte de "maratón" en un tiempo extraordinario. Se imaginarán que, por ejemplo, el hecho de yo afirme "no te entiendo" tiene que ver con un buen número de actos anteriores, pero en principio si yo soy enteramente consciente de este acto, entonces deberían haber una serie de estimulaciones en el cerebro – vayan ustedes a saber exactamente en qué lugares – que provocan el surgimiento de palabras, cada una exigiendo su lugar, luchando por su reconocimiento, hasta que unas pocas de ellas por la fuerza de su empuje alcanzan la meta.

—Ya nos decía Platón –replicó Aristóteles– que la democracia es a fin de cuentas el sistema más tiránico, donde las fuerzas de la irracionalidad y la brutalidad son las que imperan. Si así fuera nuestro sistema lingüístico, sin un sistema de inferencia claro, los seres humanos seríamos más brutos que los animales de carga. Me da la impresión de que usted supone que nuestras palabras no dependen de ningún criterio sistemático. Y ¿dónde quedan nuestras estructuras lingüísticas? Nosotros para llegar acá hemos tenido que pasar por un riguroso estudio de nuestros poetas y luego nos exigimos el aprendizaje de varias técnicas, y la mínima que la Academia exige es la geometría, aunque se dará usted cuenta de que es la capacidad argumentativa la que llega a prevalecer. Tal vez nuestras argumentaciones exijan una lucha al interior de nuestras ideas, pero no suponemos que sea el más fuerte, cuanto el mejor, el ganador. Y déjeme decirle que una vez instalados en el poder, los aristócratas se mantienen allí por largo tiempo, la insanidad mental tarda mucho en llegar en quienes aman el saber. Aunque quizás después vuelvan, por un claro deterioro de envejecimiento, a la niñez e irracionalidad que prodiga usted como modelo de ser humano.

—Yo en ningún momento he negado – reaccionó firmemente el sofista– que la cultura sea significativa en la formación del ser humano. Estoy tratando de explicar el origen de la significación y no de los modelos idealizados de pensamiento o lenguaje. Permíteme explicitar un poco más mi concepción de la conciencia a fin de que obviemos algunos posibles malos entendidos.

El problema fundamental en la lucha por la existencia de estimulaciones, memas y palabras, es la conformación de procesos secuenciales, o si se quiere modelos de inter-

conexión causal, que no se tienen que producir de forma necesaria, sino más bien aleatoria. Son esos procesos sistemas "virtuales", es decir que se tienen en cuenta pero no actúan siempre ni con toda necesidad. Tal vez podríamos decir que dichos procesos están a la espera de actuar, y que cuando se produce la estimulación conveniente la reacción en cadena ulterior es la que esta formación determine. De manera tal que no hay un caos completo, porque funcionamos con determinados órdenes que vamos sin duda desarrollando a lo largo de nuestro aprendizaje. Para esto no es sino la habituación la clave de conformación: las virtudes que adquiero en general se pueden perder, pero sobre todo cuando son demasiado complejas o no son utilizadas constantemente. Las primeras estructuras aprendidas corresponden a nuestra mecánica básica, luego es nuestro lenguaje el que viene a estructurar nuestro pensamiento, posteriormente añade las técnicas que quieras. Por supuesto, el lugar que tiene la lengua es privilegiado, diríamos que todo lo modula o, si se quiere, todo lo infecta; con ella se determinan nuestras pautas incluso de pensamiento. Un nivel de estructuración como el de la inferencia es una instancia de mejora comprensiva muy importante, que por supuesto adquiere una notable importancia en quienes decimos que razonamos.

—Perdone –arremetió apasionadamente el Estagirita–, pero esta estructuración no veo que se siga de su desolador paisaje político anterior, me parece que está dando un cambio radical a su filosofía.

Dennett presagiaba esta conclusión, quizás por ello antes no había respondido a Espeusipo en su cuestionamiento singularista. Todavía no sentía que estuvieran suficientemente desarrolladas las cosas para ir cerrando los capítulos que consideraba definitivos. La verdad es que las palabras siguientes provocaron un gran impacto entre los presentes, pues se inició un giro que los empezó a acercar más de lo que era esperable. Esta fue su respuesta a Aristóteles:

—Tienes razón en parte. Estos criterios de estructuración quizá son demasiado ideales. Todavía los podría reforzar un poco diciendo que allí no se alcanzan absolutos, que incluso los modelos de la lengua siempre resultan mejorables o empeorables, que no hay nada acabado. No crean que no valoro su dialéctica, pero un modelo tan adecuado y perfecto no corresponde con nuestra naturaleza, así como no creo posible ese que me han pedido ustedes que haga resurgir epistemológicamente. Una ciencia en el sentido estricto, con explicitación de cada una de las partes, sinceramente me parece un desvarío intentar alcanzarla. Una explicación de la conciencia radical es una odisea en la que nuestros compañeros de viaje también son engullidos por monstruos imaginarios, en la que solo nos podríamos atrever a negar ciertas rutas, a objetar determinados mitos, porque fueron las falsas Ítacas que nos deslumbraron, quizás con hermosos cantos o visiones, tan perfectas que no pudimos resistir a su tentación. Pero, amigos míos, no crean por esto que quiero renunciar a mi amor por Penélope, todavía ella constituye mi horizonte.

Fue este el momento en que el grupo de académicos se sintieron más llamados a colaborar en el proyecto. No sé si fue el intento retórico el de Dennett por atraerlos, pero la actitud de distancia que la mayor parte tenía se tornó en cercanía.

—Les aseguro –dijo Dennett– que la heterofenomenología me ha enseñado a buscar en lugares adecuados y me he encontrado con razones suficientes para dudar de nuestra absolutización de la conciencia, de su unidad, de su pureza. Ahora sé que en mi cerebro se dan luchas intestinas, y que los desenlaces son en su mayor parte repentinos. Y mi ciudad y mi ejército están desperdigados, pero por alguna razón adquieren un cierto orden, incluso todo parece confabularse para convertirse en un solo individuo. Permítanme reintentar una elaboración que resulte más plausible.

El mundo de nuestros fenómenos, aquel que describimos al inicio de este largo día, es el fruto de una ingeniería de lo mental equivocada. Nadie los ve, no se pueden transformar en nada que se parezca a ellos, lo que debe ocurrir simplemente es que las estimulaciones de objetos externos provocan reacciones que entre más fuertes producirán cadenas de estímulo-respuesta tanto en nuestros sensores cuanto en los módulos de conducción de la información, de manera que llegarán al cerebro y allí se iniciará un proceso increíblemente complejo de cadenas de comunicación, que ciertamente está determinado por la habituación que hayamos desarrollado. Como los informes son tantos y sumamente complejos, son los mayoritarios los que tendrán acogida significativa; aquí debemos seguir dos principios: a mayor estimulación mayor información y las noticias de una multitud sólo se pueden determinar por una sana economía de parte del órgano receptor: si hay buen producto, habrá buen intercambio, si viene con defectos o mal promocionado, simplemente no lo tomamos en cuenta. En general parece que vamos acostumbrándonos a enfrentar esta invasión de fenicios que nos ofrecen toda clase de artículos, y el mercado empieza de suyo a clausurar ciertas rutas para determinados productos, ya porque no se venden adecuadamente ya porque cuando se introdujo no hubo acogida alguna, y así se van determinando líneas de mejor expectativa y respuesta, que se van convirtiendo en protocolos que acogen los datos y los llevan a donde es posible atenderlos. Un producto nuevo es todo un problema, y si no sigue rutas trazadas o introduce nuevas, prácticamente no se venderá. Lo curioso de nuestro mercado es que los productos se transforman radicalmente, quizás se transmutan en dinero manejable en instancias ulteriores. En general, como regla ferial, se hace necesario que los protocolos de alguna manera se correlacionen; no obstante ello parece bastante complicado, dado el natural caos que regía la estimulación, pero sería algo así como empezar a generar una especie de liga de ciudades como la que ha logrado regentar en algunas épocas esta hermosa ciudad de Atenas. Se sabe que estas ligas son muy débiles, pues por uno y otro sitio surgen intereses contrapuestos, a veces incluso no se llega más que una suerte de pacto de no-agresión, lo cual ya es bastante. En el cerebro determinados juegos de protocolo se convierten en cosa de diario, y por

ello en general no se modifican, pero una gran parte de ellos siguen pendiendo de casualidades y sinsabores. Dentro de lo que se da de manera automática, que es casi todo lo que hacemos comúnmente, los protocolos van trabajando sin mayor problema; para ello en primera instancia nuestra naturaleza material ha determinado mucho la facilidad para la generación de estos patrones, pero también ha dependido de lo que hemos alcanzado con nuestras experiencias cotidianas. El problema más evidente es la recepción de datos nuevos, y es aquí donde ocurre lo más interesante, porque la novedad es el atractivo mayor que guía a nuestro cerebro. Seguramente por las expectativas de mejoría o el temor a la negación de su ser, el ser humano no puede negarse a conocer lo nuevo, con las graves consecuencias que significa para el mismo mercado. La evolución, estimados amigos, nos ha traído a esto.

—Los singulares –volvió a intervenir Espeusipo– me parece que empiezan a dominar tus estructuras. Un mercado perfectamente entramado, eliminando los malos negociantes que generan pobreza en lugar de riqueza, no puede ser el fruto de un caos informático, más bien exige el establecimiento de principios fundamentales que rijan hasta donde sea posible por encima de las debilidades expresas del sistema. Parece que se hace necesario que ahora que intentas salir de la caverna de la discursividad sofística, procures subir aún más, para luego tal vez volver a ella y explicarle a los presos ahí atrapados que su situación es indigna, que la liberación por la vía de la verdad es fundamental.

Dennett volvió a tomar distancia, pues se empezó a sentir un poco manejado.

—En algún momento he querido –dijo– radicalizar mi posición hasta la generación de nuevo lenguaje para nuestras expresiones relativas a lo psíquico, pero creo que esa cercanía que haces de mi pensamiento al de tu maestro todavía no la entiendo. Yo no he sostenido en ningún momento la tesis de la verdad como un absoluto que esté más allá de esta realidad, ni puedo consentir el espiritualismo que ronda tu pensamiento.

—Parece que todavía no nos conoces bien –dijo Espeusipo–. Pero termina tu explicación, no sea que mis interrupciones, así como las de otros compañeros, te parezcan necias. No queremos que nos tome por sorpresa la noche y no hallamos al menos alcanzado una perspectiva general de lo que piensas.

—Con razón hablas –dijo el sofista–, voy a tratar de retomar mi descripción, para ver si podemos empezar a sistematizar algunas cosas.

Mas de uno de ustedes tendrá la impresión que no debería volver a mi Modelo de Versiones Múltiples de la conciencia para explicar fenómenos de unidad en los procesos cognitivos, y querría que lo elimine cuando llegue a explicar cómo se da coordinación general. Pero al contrario, precisamente ahora quiero mostrarles tres cosas básicas: primero, que la conciencia, el pensamiento, alma o como quieran ustedes llamarle, no es una entidad uniforme y constante; segundo, que el proceso de conformación de las ideas

está íntimamente ligado a la sensibilidad; y, finalmente, que el sujeto, o yo, o persona, no es más que un producto abstractivo que genera el mismo cerebro para su más adecuada funcionalidad; todo lo cual está basado en ese mismo modelo.

Ya hemos dicho que las actividades en el cerebro son generosas sólo en cantidad, pero que todo lo que allí acontece es una constante lucha por el poder sin que existan tiranos duraderos, y sin embargo por la cantidad de veces que se exigen determinadas actividades, se van generando ciertas estructuras que podríamos calificar de rutinarias. Aprender a caminar, por ejemplo, es una rutina que ciertamente es complicada y exige toda nuestra atención cerebral en una época de nuestra vida, mas creo que ninguno de nosotros después se sienta en apuros por levantarse y caminar. El acto habitual sigue una ruta muy andada en el cerebro y, a menos que se modifiquen las condiciones del lugar o del mismo cuerpo, no exigirá mayor conciencia. Solemos, en cambio, realizar ciertas acciones que exigen una determinada deliberación de nuestra parte, mediada por lo común por la verbalización que sirve de asegurador del acto mismo, a éstas les llamamos "actos conscientes" sin ninguna duda. Curiosamente en algunas ocasiones nos cuesta hacer que determinadas rutinas se nos vuelvan conscientes, pues el proceso ya no tiene ninguna cercanía con nuestros actos de diálogo interno. Por ejemplo, parte del problema de entender cómo es que se da la conciencia de la visión o de escucha es que nos son tan rutinarias que tenemos que casi negarlas para empezar a ver cómo se desarrollan protocolos de este tipo. A ese propósito, ahora que Espeusipo me hizo evocar el Mito de la Caverna, recordarán que los que salen a determinados niveles de luz tienen que acomodar su vista, porque se quedan como enceguecidos; lo que hacen en realidad es acondicionar caminos adecuados para los nuevos estímulos, es decir, establecer protocolos adecuados para la nueva información. Lo más interesante de la conciencia es que está relacionada más con la novedad que con la cotidianidad, eso la hace sorprendentemente discontinua, y sin embargo nosotros tenemos la impresión de estar conscientes continuamente. En realidad lo que ocurre es que los protocolos superiores mantienen determinados procesos de estimulación al interno sin que ello necesariamente exija la correlación al externo. Así, vamos manejándonos con criterios de costumbre hasta que entre en escena algún estímulo que siendo diferente exija a nuestros protocolos su recepción. Estas fórmulas de coordinación no piden información completa, dado que los procesos que antes se han dado se seguirán, a menos por supuesto que ahora no se pueda, de manera que los vacíos que puedan haber se llenan sin problema. Tal vez el siguiente ejemplo ayude a comprender mejor lo que explico: cuando echamos una mirada a nuestro alrededor no somos capaces de ver todos los detalles sino hasta que decidimos concentrarnos en ellos, antes parecen estar allí sin mayor importancia. Si un detalle de un tapiz es observado, al pasar a otro suponemos que todavía vemos aquél, pero en realidad hemos perdido toda su plenitud, que antes estuvo bien determinada, y sin embargo nuestra mente nos permite seguir con la "idea" de que sigue presente.

—Por supuesto que la conciencia de que habla usted habrá de ser discontinua –acotó Aristóteles–, más aún si se habla de lo que aquí asumimos como el alma concupisci-

ble. El problema del manejo de la micropolis que constituye el ser humano es que los labradores son muchos y sus apetitos son desordenados, en eso tiene usted mucha razón. Los actos del alma irascible cantidad de veces no son suficientes para ablandar los excesos lascivos que producen al cuerpo las aprehensiones sensibles, y fácilmente nuestra razón, si no tiene la debida formación, no puede hacer nada para salvar esa ciudad que idealmente le toca gobernar. La misma irascibilidad no actúa constantemente, a menos, por supuesto, que hayamos entrado en un estado de excesiva pasionalidad, en cuyo caso la misma razón termina colaborando para la mejor consecución de los fines perseguidos. La racionalidad tal vez provoque en nosotros más disputas, puesto que, aunque algunos suponemos que al menos algo de ella parece estar actuando siempre, Platón nos ha mostrado que hay muchas razones para verla incluso derrotada por las fuerzas que le son inferiores. Tal vez ha escuchado usted aquella extraordinaria metáfora del carro cuyos corceles, uno concupiscible y el otro irascible, son dirigidos por un auriga racional que quizás controla tal carruaje a la perfección en la medida en que impone con rigor sus pautas, pero ello no ocurre ni en la presencia de Zeus y su corte celestial[22]. Aunque siento tener que decir que su explicación de la conciencia olvida las condiciones de lo superior. Casi podría adelantar la comprensión de las ideas que nos dará usted: las subordinará a simples aprehensiones sensibles o quizás a protocolizaciones degeneradas, pero nunca llegarán al nivel de paradigmas de toda realidad posible.

Dennett, como me confesó luego, sintió de nuevo que estaban abusando de su teoría, pero no como para desacreditarla, por ello no quiso enfrentar la imagen tripartita del alma. A fin de cuentas tenía que cumplir con los objetivos estipulados al inicio de su última intervención. Así que no respondió inmediatamente, y ese momento fue aprovechado por Espeusipo para entrar de nuevo en la discusión diciendo lo siguiente:

—El problema de la discontinuidad de la conciencia, como bien ha dicho Aristóteles, genera en nosotros múltiples posturas. No quisiera dejar de recordar que tenemos enfrente el dilema de la singularidad, que ha venido mediando en nuestra discusión de hoy. De momento creo que todo deja la impresión de que nuestro invitado estará completamente de acuerdo con que es la superación de este aporético asunto lo que se hace necesario hacer ahora. Te pedimos, estimado extranjero, que cumplas con tus expectativas de exposición, de manera que podamos sentarnos a dialogar con mayor conocimiento de causa tu teoría.

—Aristóteles –reemprendió el sofista– adelantó bien mis palabras sobre las ideas. Yo no distinguiría los memas, que se multiplican en formas y calidad de réplica –recuerden que su función fundamental es responder a necesidades circunstanciales, determinadas correlaciones en el cerebro–, de las ideas que aquí se defienden. De hecho toda idea más o menos compleja, e incluso toda construcción comprensiva de algo,

[22] Cf *Fedro* 246 a y ss.

puede considerarse memática. Ya he dicho que esto se comunica y traslada con cierta facilidad, especialmente cuando es muy funcional y reitera múltiples veces; pero no hay ninguna razón de universalidad en todo ello. Para jugar con lenguaje de ustedes, los memas son singulares y entre más utilizables nos resulten los calificamos de universales. Por eso la consecución de determinados contenidos fijos es provechosa, en la medida en que nos facilitan las cosas, pero más allá de ello no podemos atrevernos a creer que algo por el hecho de funcionar ahora se convierta en paradigma necesario en toda circunstancia, para todas las épocas y culturas posibles. Las ideas no son sino un producto del manejo de las estimulaciones sensibles, e incluso hacia ellas están por lo común dirigidas, a menos por supuesto de que nuestra capacidad imaginativa constituya universos paralelos, que, aunque se pueden generar por nuestra capacidad de abrir espacios imaginativos a nivel cerebral, son evidentemente un producto de nuestras funciones corporales.

—Entenderás que tu interpretación de las ideas nos resulta casi intolerable –consideró Espeusipo–, en especial porque el caos que asumes en lo sensible lo trasladas a las funciones racionales de manera generalizada. Pero como de todos modos tienes una enorme confianza en la ciencia empírica, que es acaso el conocimiento científico menos sistemático, no parece que lo que estipulas lo apliques; aunque puedo suponer que tal acriticidad estará bien justificada, a menos que nos quieras tomar el pelo. De todos modos, ejemplificas perfectamente lo que significa un singularismo eidético. Días atrás hemos discutido abiertamente cuál habría de ser la naturaleza de la participación respecto de las ideas de orden universal en la sensibilidad, si es que hay una suerte de presencia de ellas o más bien lo de acá copia o semeja lo de allá. No mal interpretes mis palabras como justificadoras de un universo eidético paralelo, pero desde el punto de vista analítico se hace necesario considerar tal hipótesis. El problema fundamental está en la determinación de las mismas ideas: si dijésemos que son singulares y unitarias, entonces ello cercaría su naturaleza al punto de hacerlas inaprehensibles; mas si las declaramos universales, su subordinación a lo discursivo o meramente mental se haría patente. Hemos pensado que es oportuno encontrar una lectura intermedia que quizás nos persuada de universalizar a partir de la misma singularidad, es decir, que la perplejidad de su ser nos lleve a improvisar discursos racionales que, estando a su vez vertidos de irracionalidad, nos permitan creer en nuestro filosofar como locura necesaria.

—No entiendo tus palabras –adujo Dennett–, aunque les encuentro algún sentido cuando relacionas discurso y filosofía. Creo que debo aprovechar ahora para explicar cómo es que nosotros generamos nuestra singularidad, de manera que pueda cumplir con mi promesa de acabar en algún momento.

Si el modelo de conciencia que he trazado se aplica en rigor, el concepto de individuo se complica excesivamente. Nosotros seríamos una suma de momentos de conciencia, entrelazados falsariamente para hacernos creer que estamos vivos, que vemos, que tenemos una personalidad única, que nuestro nombre pertenece a una sola naturaleza y

no a muchas. Lo que más debe violentar a algunos es el que la vida entera resultaría tan interesante como la de cualquier otro animal tratando de sobrevivir. Pero déjenme aclarar que no he llegado hasta tanto: nosotros en verdad somos animales y nuestra psique es meramente material, pero hay determinadas narraciones que juegan un papel trascendental en nuestro ser, y que nos elevan por encima de los demás seres vivos, una de ellas es la "metáfora del yo". Por alguna razón los millones de actores que cargamos en nuestro cuerpo, específicamente en nuestro cerebro, se organizan para reforzar la defensa del cuerpo mismo en su totalidad, incluso en todo aquello a que se pueda ampliar como imagen de un solo ser. Nosotros tenemos una extraordinaria capacidad de representarnos, y para ello lo que hacemos es asumir la verdad de nuestra narratividad, esa que ha resultado de una batalla por la subsistencia. Esa es nuestra táctica de protección, control y definición de nuestro ser: contar a los demás y a nosotros mismos una historia extraordinaria por la que justificamos nuestro ser. Aquí ahora me traicionan las mismas palabras, pues nosotros no generamos historias, sino más bien ellas nos generan a nosotros. Todo nuestro ser, nuestro yo, es discurso. Digámoslo de otra manera: el yo no es más que un centro de gravedad narrativa, el núcleo de un gran relato épico en el que los triunfadores son los únicos capaces de describir la batalla, pues sus contrarios desaparecieron sin dejar rastro. Pero no crean que fue la lengua griega, o acaso Homero, quienes nos generaron, la evolución nos ha dirigido hacia esto, y las narraciones viven una constante mutación, tanto las propias de cada uno cuanto las de los seres humanos en sus distintas épocas. Nuestras épicas necesitan leyendas creíbles, momentos cumbres, incluso algunos endiosamientos, para que tengan fuerza de unidad, aunque la mayor parte de las veces no alcanzamos tales plenitudes y sólo luchamos por conseguirlas. En consecuencia, no somos más que una abstracción que surge de un intento por hacer una biografía de este cuerpo donde se dan una multitud de atribuciones e interpretaciones, siendo las más importantes las que suponen la unidad del actor. El ser uno no es un dato gratuito, es un elemento útil en la supervivencia del mismo cuerpo, esa es la razón de su fuerza narrativa. Este relato, que no es más que una compleja organización de la información que estructura el sistema de control de nuestra corporeidad, es el alma humana, nuestro más rico constructo mental.

Después de este momento Dennett ya no quiso intervenir más, no sé si por una actitud soberbia, o más bien por sentirse agobiado por el sinnúmero de discusiones que se iniciaron a propósito de su teoría. Tengo que reconocer que yo mismo no pude seguir todas las contraofertas filosóficas que se fueron aportando. Sí recuerdo las palabras con que intervino Espeusipo, quien, quizás exigido por su propio deseo de figurar como líder en ciernes de la Academia, dijo:

—Nos has entregado, estimado extranjero, razonamientos que nos llaman a la disputa, mas quisiera poder ofrecer una perspectiva que nos acerque; luego tendremos tiempo para alejarnos cuánto queramos. Has denominado "conciencia" a aquello que nosotros,

con reservas, podríamos entender por "alma", y has intentado explicar sus componentes fundamentalmente por la manera en que funcionan, pues aunque te has declarado materialista no parece eso ser el signo más revelador de tu pensamiento. Nuestro maestro Platón nos ha mostrado que esa es la manera más apropiada de enfrentar el problema del ser humano. En ello, créeme, trabajas como un académico. Así, pese a que los senderos que aquí nos planteamos van bastante más allá de lo que nos has ofrecido hoy, sentimos que algunos rasgos de tu pensamiento tienen cabida dentro de los nuestros: el problema de la indagación científica del alma, el singularismo que necesita ser superado, el mito como respuesta a nuestros más terribles razonamientos...

—Pero Espeusipo –interrumpió bruscamente Aristóteles–, no venimos a congratularnos con nadie. ¿Nos has inferido el pobre desempeño filosófico de tal comprensión de la conciencia? ¿Es que acaso somos simplemente un mito? ¿Es que la racionalidad se puede dejar a expensas de la capacidad metafórica de narradores? Parece que hubieras caído en sus garras: ¿No te das cuenta de que no es más que un sofista? En el fondo esa aparente buena intención de llamarnos a la reflexión fundada de frente a los singulares, no es más que un bicefalismo que hace recordar el discurso de las apariencias de Parménides, donde se juegan en dos frentes, por un lado un inconsistente modelo epistemológico que se vuelve escéptico sólo cuando le resulta conveniente, por otro una supuesta respuesta científica que se refugia en la narratividad. ¿Es que crees que desde aquí se pueda construir algo que valga la pena para nuestra ciudad? Trata tan sólo de sacar consecuencias para nuestras faenas filosóficas y verás cómo caeremos en el absurdo: una ética quizás sostenida en un intento por sobrevivir, esto es, egoísta, utilitarista, sin principios ni fines; una política que, consecuentemente, se basará exclusivamente en la ley del más fuerte. Te aseguro que Calicles resultaba menos peligroso, porque al menos daba lugar a la pasionalidad; esta 'filosofía' con mucha dificultad nos lleva a superar a los animales, quienes seguro que tendrían más definido su ser individual. Aún más, conforme con sus propias imágenes, tendrías que reconocer que su economía es equivalente a la de esos desordenados mercados en los que rondan ladrones y gentes buscando aprovecharse de las bondades de los demás: ¿crees que de ahí se pueda seguir una evolución consistente como para que podamos hablar de una constante superación de la humanidad? ¿Es que crees que el hombre es la metáfora gratuita de un grupo de bestias que al interno y al externo son caóticas? ¿No ves que en el fondo no existe proyecto filosófico posible a partir de este género de pensamiento?

Recuerdo que en ese momento volví a mirar a Dennett y a decir verdad lo vi un poco incómodo. Luego le pregunté que le había parecido esa intervención del joven Aristóteles, y me dijo que se había mordido un poco los labios para no participar, pues consideraba que su Filosofía de la Mente no tendría por qué extrapolarse de esa manera, aunque entendió que su silencio era oportuno tomando en cuenta que al menos en estos respectos la noción de filosofía que aquellos hombres sostenían era muy distante de la suya propia.

Entretanto, el sobrino de Platón no vaciló en responderle a su compañero con firmeza:

—Yo en ningún momento he sostenido que respaldo las doctrinas del estimable extranjero que hoy nos acompaña, simplemente he destacado algunos rasgos que le acercan a nuestras posturas. Si es que quieres que muestre mis diferencias para con él, déjame primero incidir en aquellos asuntos que primero nos llamaron a discutir, ya después tendremos tiempo incluso de escoger los flancos que queremos debilitar.

Por lo pronto, queridos amigos, quería destacar que la perspectiva de manejo de la singularidad que hemos escuchado dista mucho de ser lo riguroso que quisiéramos. Ya sabemos que el objetivo de una ciencia no se alcanza por la vía sensible, que lo mejor que podemos hacer a este nivel es superponer una técnica que maneje los singulares, un saber que sea reconocido socialmente; hasta allí, como mucho, llegaría esta teoría de la conciencia. Aunque si creemos en la consistencia de su exposición final, tendremos que reconocer que quizás valoraría las opiniones que se dicen verdaderas en la medida en que tenga alguna explicación o un discurso medianamente racional. No obstante, este 'funcionalismo' a que atendemos no llega siquiera a permitirnos tomar partido por uno u otro discurso; esto es un grave defecto, porque resulta una suerte de relativismo en el que a lo sumo prevalecen la utilidad y tal vez la duración en el poder. En ese sentido es incluso más grosero que el de Protágoras. Por otra parte, y muy a propósito de nuestras fatigas filosóficas de los últimos días, me temo que lo singular hemos tenido que forzarlo a aparecer hoy, pues por todo sitio se lo salta sin comprensión. Recordemos que lo único que ha dicho es que gustamos como cognoscentes de la novedad sensible, es decir que lo único singular que vale la pena es precisamente lo que nosotros hemos aquí minusvalorado. Curiosamente cuando salta a los niveles eidéticos y pasionales repite sin explicación el mismo esquema, como si la singularidad de un objeto amado fuese la misma que la de uno comprendido, todavía más, como si funcionásemos igual ante una novedad sensible que ante el encuentro de un principio superior. Bien habla Aristóteles cuando nos exige volver nuestra mirada sobre las consecuencias filosóficas generales que aquí se vislumbran, pero ese salto necesitamos asegurarlo una vez que hallamos sentado nuestras propias bases. Ahora que estamos tratando de recuperar el sentido de nuestro conocimiento, que exigimos ideas pero las urgimos arraigadas, correlacionadas con nuestra realidad, se hace indispensable encontrar una salida apropiada a la infinita expresión de la singularidad, y con ello evidentemente hablo de la que resulta en todos los niveles posibles, tanto los materiales cuanto los formales. Es evidente que la salida ya no puede ser meramente fideísta, ni pasional, parece oportuno dejar que haya una técnica de correlación, quizás una que permita superar las excentricidades de estas singularidades. Tengo la firme convicción de que nuestra ciencia se ha de convertir en una técnica[23], aunque deje la impresión de que

[23] Es importante considerar en estos respectos la visión sobre la técnica que presenta PLATÓN tanto en el *Sofista*, donde la dialéctica se convierte en una técnica de manejo de la determinación de los géneros y las formas (cf. 253d), cuanto en el *Político*, en donde el arte del estadista, que era la meta del filósofo de la *República*, se concibe como una suerte de técnica textil (cf. 287b y ss.).

hemos saltado el problema de singularidad. La crisis de la dialéctica como visión nos tiene que llevar a dar una respuesta y me parece que no hay otra más a mano.

La respuesta de Espeusipo generó halagos de parte de muchos de los presentes. Platón se mantenía en silencio sin ofrecer un asentimiento claro a las palabras de su sucesor más probable. Esa actitud fue interpretada de una manera impresionante por un viejo que había pasado desapercibido hasta entonces y que ofreció estas palabras:

—Has aprendido muy bien el discurso de nuestro escolarca, querido Espeusipo, pero abusas de él. Difícilmente alguno de nosotros sea capaz de creer que un discurso técnico permita recluir la singularidad en el silencio. Si dejamos la impresión de que todo está solucionado, que lo que resta, como dice el distinguido extranjero que nos acompaña, no es más que declarar la verdad en poderosas narraciones, relativizar todo a lo que la retórica haga convincente, es olvidar nuestro sentido último, es renunciar a la filosofía, es convertirnos en sofistas que proclaman sus verdades a los cuatro vientos como si con el aplauso alcanzasen la esencia última de la realidad. Al inicio escuchamos unas palabras que espero sigan causándonos sorpresa y una frívola sonrisa, decía este particular sofista que nos acompaña que venía a develar el último misterio que quedaba en la realidad. Por el Can que todavía el misterio de mi ser sigue oscurecido, que todavía estoy muy lejos de desentrañar mi alma. Mi querido hermano y amigo Platón ha ofrecido en esta casa respuestas que quizás resulten adecuadas, en la medida en que no encierran sino que abren, en la medida en que lo dicen todo y entendemos que queda más. Nuestro ser, sin embargo, se deja llenar de sentidos, y a ratos disfrutamos de jugar con ellos, y solucionamos con narraciones posibles su afrenta a la dolosa realidad, pero la faena es muy extraña: el alma sigue vertida de singularidad. El mito sigue siendo la única solución, pero, amigos míos, es sólo para sentirnos tranquilos, para que no callemos del todo en la afrenta a su plenitud. La filosofía sigue siendo un estado de locura en el que retamos a la simplicidad a que aparezca, y la juzgamos y la contamos, pero cuán insuficientes se vuelven las palabras cuando uno ha sido capaz de saltar la valla de los titiriteros y ha logrado acostumbrar su vista a la luz de "lo que es". Tal vez estaré viejo, y dirán muchos que estoy buscando dioses que consuelen mis debilidades, pero créanme, todavía me gozo en el disfrute de lo bello, aunque no sea más que para imitarlo ilusoriamente con mis pobres palabras. Ya quisiera yo poder romper con mi mundo de la narración y dejarme llevar por esa locura que decanta la singularidad, pero no lo puedo hacer y aborrezco tener que darle alguna razón a estos simplistas que sin haber llegado a la cima se devuelven para mostrarnos el camino, que mitifican sin ser capaces siquiera de enloquecer de amor por lo inenarrable.

Las oscuras palabras del anciano fueron oídas con veneración incluso por el mismo Platón. A decir verdad todavía no soy capaz de explicar su sentido, pero nos hicieron callar a todos, y salimos de ahí en silencio mientras la luz del día daba paso a una oscuridad que empezaba a ser alumbrada sólo por una pequeña antorcha que dirigía nuestro camino.

Capítulo Décimo

PLATÓN ES LEÍDO POR ARISTÓTELES

En este capítulo se pretende argumentar a favor del siguiente planteamiento: cuando Aristóteles elabora un examen sobre las opiniones de los antiguos y de sus contemporáneos, realiza un procedimiento dialéctico en el que, por medio de la utilización de la paradoja, avanza en la construcción de nuevos conceptos. Se mostrará cómo la paradoja opera al transformar las mismas tesis de su maestro, mediante la lectura que de ellas realiza, a partir de la comprensión que va logrando sobre los problemas que investiga.

Con el fin de examinar la anterior afirmación se hará, en la primera parte, una presentación de algunas de las interpretaciones sobre la forma en que Aristóteles utiliza las opiniones de sus predecesores y de sus contemporáneos, en especial de Platón, a partir de las interpretaciones de Jaeger, Düring, Cherniss, Krämer y Reale. Se mostrarán, desde otra perspectiva, las lecturas propuestas por Aubenque, Gadamer y Ricoeur, con el fin de ubicar tentativamente, la lectura que en este trabajo se realiza.

En una segunda parte se hará una presentación del método dialéctico, tal como aparece en los *Tópicos*, resaltando el papel de la paradoja. Finalmente, se procederá a mostrar en el libro Alpha de la *Metafísica* el papel de la paradoja en la construcción de los conceptos en Aristóteles, desde la lectura que realiza de Platón.

Las lecturas previas

En el año 1923 aparece el libro de Werner Jaeger *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. En la primera parte de su libro, este autor precisa su propuesta de lectura como diferente a la realizada por la escolástica, la cual consideraba la filosofía de Aristóteles como

un sistema estático de conceptos[1]. Jaeger, por el contrario, muestra cómo el pensamiento de Aristóteles se va configurando a través de sus obras hasta lograr su forma definitiva. Este desarrollo se entiende como un paulatino desprendimiento de un pensamiento que le da origen, en este caso, el pensamiento de su maestro Platón.

El estudio de Jaeger presupone la idea de evolución. Con ella y con un trabajo paciente de confrontación de las distintas obras y de la forma en que fueron organizados y recopilados los distintos libros encontrados y recogidos por la tradición, propone un nuevo orden y ubica los distintos trabajos en diferentes épocas de la vida del filósofo de acuerdo con el pensamiento de Platón. La lectura histórico-genética de Jaeger llama la atención sobre la forma en que Aristóteles se refiere a sus predecesores y contemporáneos, y el lugar que estas referencias ocupan en su trabajo filosófico. Jaeger afirma al inicio de su texto: "Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores especialmente de Platón y de su escuela"[2]. Jaeger encuentra en el propio Aristóteles una justificación para la tesis que orienta su propio trabajo, pues afirma: "era filosófico y aristotélico a la vez seguirle en esto y tratar de entenderle por medio de los supuestos partiendo de los cuales había construido sus propias teorías"[3].

A la lectura de Jaeger le siguen numerosos trabajos sobre el mismo tema. Uno de ellos, el de François Nuyens, quien propone en el texto *La evolución de la psicología de Aristóteles* hacer una lectura guiada por la evolución de un problema filosófico; esto le permite mostrar que en el *Acerca del Alma*, obra que según la clasificación de Jaeger pertenece a la última época del filósofo, se da un regreso a las enseñanzas de Platón. Con esto se opone a algunas de las afirmaciones establecidas ya por Jaeger[4].

En 1966 Ingemar Düring publica su obra *Aristóteles*. Su interés, como lo manifiesta al inicio de tal libro, se orienta a presentar una imagen total de Aristóteles como pensador de problemas, científico y filósofo, y su obra, como un interminable forcejeo con los problemas

[1] WERNER JAEGER. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México. Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 12.

[2] *Ibid.*, p. 11

[3] *Idém*.

[4] Cf. FRANÇOIS NUYENS. *L'evolution de la psycologie d'Aristote*. Louvain, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1973.

de su tiempo y como filosofía viviente, jamás hecha rígida. Con relación a sus vínculos con el pensamiento de Platón, anota: "La historia del aristotelismo nos ha acostumbrado a creer en la existencia de una filosofía aristotélica llevada a cabo en forma consecuente como contraposición a la filosofía platónica. Intérpretes recientes quieren persuadirnos de que las manifiestas contradicciones en el pensamiento de Aristóteles se pueden aclarar mediante la conjetura de que avanzó de un estadio de evolución 'idealista a uno 'realista, dicho en otra forma: que al principio de su actividad filosófica se interesó por la 'filosofía teórica de las cosas primeras' (metafísica), para volver en los años posteriores a la investigación empírica en biología y zoología, a la investigación de archivos y semejantes. Esta construcción de su desarrollo es, a mi parecer, falsa. Aun cuando Aristóteles se apoya en la experiencia y en el *consensus omnium*, y aduce hechos empíricos como medio de demostración, sin embargo, siempre domina en él el elemento especulativo. Su biología es, por regla general, una biología filosófica. Entre sus escritos no hay ninguno tan rico en observaciones sagaces, pero a la vez tan filosófico-especulativo en el más alto grado como el escrito sobre la generación de los animales"[5].

Para Düring, a diferencia de la tesis propuesta por Jaeger, en la obra de Aristóteles se percibe el poderoso influjo de Platón sobre su pensamiento. Aun las partes más esenciales de su filosofía, las que se pueden considerar específicamente aristotélicas, están indisolublemente fundidas con la herencia espiritual de Platón. Para él, Aristóteles sólo "quiso liberar a la filosofía platónica de los elementos en su opinión irracionales, complementarla y perfeccionarla, dándole nuevas dimensiones"[6]. De esta manera a diferencia de lo planteado por Jaeger, Aristóteles continúa más bien la obra de Platón; en este sentido más bien se habla de una comunidad de espíritu.

En 1959 Hans Krämer publica su libro *Arete bei Platon und Aristotels* en Heidelberg. En éste afirma que existen claros indicios de la existencia de una doctrina oral de Platón, no consignada en sus *Diálogos*. Él, junto con otros pensadores alemanes, los cuales reseña Cherniss en *El enigma de la Academia*, demuestra esta tesis además con algunas referencias encontradas en la obra de Aristóteles. Cherniss, se muestra escéptico frente a tales afirmaciones, lo cual lo lleva a asegurar: "Con el fin de salvaguardar la integridad de ciertas alusiones e interpretaciones de Aristóteles, la crítica especializada ha establecido la hipótesis de una doctrina platónica oral y supone que ésta es la que Aristóteles señala y crítica; pero entonces para sostener esta hipótesis, ha tenido que construir para Platón

[5] Ingemar Düring. *Aristóteles*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1990, p. 8.

[6] *Ibid.*, p. 9.

una teoría que no sólo está ausente de sus obras, sino que está totalmente en desacuerdo con todo el testimonio del mismo Aristóteles, o bien desconoce tácitamente la parte de su testimonio que contradice las premisas mismas de la reconstrucción"[7].

Giovanni Reale en su libro *Platón*, está de acuerdo con la tesis de la existencia de una doctrina oral de Platón y la valora ampliamente. Con la aparición del libro de Cherniss *El enigma de la Academia*, Giovanni Reale le propone a Krämer escribir un texto que pueda mediar en tal polémica; éste aparece en 1981. La validez de la tesis es justificada por Reale a partir de la exposición de la teoría de los paradigmas de Kuhn, la cual permite mirar la nueva imagen que se configura de Platón a partir de la inclusión de su pretendida doctrina oral, como un cambio de paradigma frente a la lectura tradicional y aceptada de Schleiermacher y en la cual sólo se hace mención de los textos escritos de Platón[8]. Por el contrario, el interés de Cherniss se orienta más bien a demostrar la forma en que Aristóteles utiliza las opiniones de sus predecesores y de sus contemporáneos en la exposición de sus propios planteamientos.

Otra perspectiva de lectura

En otra dirección, en 1962 aparece la obra de Pierre Aubenque *El problema del ser en Aristóteles*. Este autor considera que las obras que se conservan de Aristóteles son notas de las que se servía en sus cursos y las cuales eran modificadas constantemente. La tesis de la evolución propuesta por Jaeger es dejada de lado. El pensador francés propone más bien, a partir de las posibles contradicciones encontradas en los textos, considerar que la idea de unidad no es originaria, sino solamente buscada; que la coherencia no se presupone, sino que es problemática. La obra en su conjunto se considera entonces como los momentos de una búsqueda, momentos de un orden que se deja seguir en la estructura misma de los textos. La mirada se centra en los problemas y en cómo son solucionados, o al menos cómo son presentados de una manera más adecuada. Aubenque considera el orden de la exposición, diferente al orden de la investigación, por esto su pretensión es extraer este orden de investigación.

Su trabajo en esta obra se centra en la *Metafísica*. A la pregunta ¿qué es el ser? Aubenque propone indagar por el sentido de tal pregunta y cómo ésta llega a plantearse. La forma lógica estudiada en los *Analíticos* no es la forma argumentativa que se sigue en la *Metafísica* (esto ya había sido, según Aubenque, señalado por Hegel), y es esto lo que le permite a Aubenque

[7] HAROLD CHERNISS. *El enigma de la primera Academia*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1993, p. 36.

[8] Cf. GIOVANNI REALE. *Platone*. Milano. Edizione Cusl, 1986.

mostrar que la estructura de la *Metafísica* no es ni puede ser deductiva, sino una estructura aporética, es decir, en el sentido aristotélico del término, dialéctica. Con relación a las opiniones de los antiguos y de los contemporáneos, Aubenque considera que Aristóteles tiene una idea de progreso que lo lleva a valorar las opiniones como esfuerzos parciales que contribuyen todos a una investigación común de la verdad; en este sentido basta ponerlas en orden y en relación con la verdad, mostrando cómo cada una ha contribuido a su establecimiento[9].

Hans-Georg Gadamer con su obra *Verdad y Método* publicada en 1975 sienta las bases de una filosofía hermenéutica. Desde esta perspectiva, tal como lo afirma en *El inicio de la filosofía occidental* (recopilación de lecciones dictadas por él en 1988), la forma en que Aristóteles se refiere a los presocráticos hace parte de un diálogo vivo con sus predecesores, y en el caso de Platón, en un diálogo conducido por los mismos problemas: "Ambos participan de la 'fuga hacia los *lógoi*'"[10].

En 1980 aparece la obra "*La Metáfora Viva*" de Paul Ricoeur. En el estudio VIII sobre metáfora y equivocidad del ser, en su primer capítulo, presenta la lectura aporética de Aubenque y la lectura lógica de Julles Vuillemin, ambas sobre Aristóteles. Ricoeur propone una recomposición de éstas desde sus entrecruzamientos, que le permiten mostrar cómo Aristóteles realiza un trabajo de pensamiento que se cristaliza en el concepto de analogía, y esto gracias a la desviación inicial instaurada entre discurso especulativo y discurso poético. Este trabajo hermenéutico lo realiza Ricoeur mostrando cómo a través del diálogo que se configura, entre el filósofo, sus intérpretes y la filosofía en su búsqueda de la verdad, las formas discursivas se construyen y de esta manera se hace posible el pensamiento especulativo de Aristóteles[11].

La lectura propuesta por estos tres pensadores, deja de lado la lectura de Jaeger, la de Düring y la polémica de Reale, Krämer y Cherniss, cuya orientación, conservando sus diferencias, se centra en la posible validez o no de los testimonios recogidos por Aristóteles de sus predecesores o contemporáneos. Este trabajo tiene, por el contrario, la pretensión de inscribirse en una lectura que se ocupa más bien de desentrañar los contenidos mismos del pensamiento filosófico. Desde la perspectiva del presente capítulo, las inquietudes que estos últimos pensadores responden son: ¿cuál es la estructura misma de la exposición del pensamiento de Aristóteles? ¿Cómo llega Aristóteles a formular un determinado problema en relación con las opiniones de sus predecesores o contemporáneos?

[9] Cf. Pierre Aubenque. *Le probleme de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France,1983, p. 75.

[10] Cf. Hans-Georg Gadamer. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, 1995.

[11] Cf. Paul Ricoeur. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980, págs. 348-367.

¿De qué manera su trabajo hace parte del diálogo con la tradición, o en el caso de Platón, de qué manera se participa en el mismo problema de investigación? Por último, ¿cuál es el trabajo de pensamiento que se realiza?, y, ¿Cuáles son las formas discursivas que se configuran, con relación a la búsqueda de la verdad?

Este trabajo, al seguir en parte los anteriores lineamientos, sólo pretende observar cómo se da la construcción de un problema filosófico desde una de sus formas discursivas, la paradoja, en el libro Alpha de la *Metafísica* de Aristóteles, y en especial a partir de la lectura que Aristóteles realiza de su maestro Platón.

La dialéctica

Es cierto que Aristóteles elabora una teoría sobre el discurso dialéctico, pero igualmente afirma: cada forma de razonar debe adecuarse a las características del objeto que se proponga para ser conocido. Lo que se entrará a determinar en lo que se sigue de esta exposición es si la forma idónea de presentar y solucionar los problemas filosóficos mediante el discurso dialéctico, tal como está descrito en los *Tópicos*, se mantiene o se modifica por efecto de las exigencias que cada objeto de investigación presenta. Si esto es así, se podría mostrar cómo nuevas formas dialécticas aparecen por la presión de un nuevo pensamiento que sólo puede surgir a través de la construcción de su propia forma de expresión.

El propósito de los *Tópicos*, nos dice Aristóteles, es encontrar "un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario"[12]. Un problema, tal como se describe en el diccionario de conceptos de Cristoph Wilde y otros autores[13], es el resultado de un proceso de abstracción por medio del cual se aborda la pregunta de modo que pueda tratarse y decidirse. Para Aristóteles, existe un tipo específico de problema, el dialéctico, el cual permite ser examinado a partir de lo plausible "la consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tienen discrepancias en su seno"[14].

[12] ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1994, 100 a 18.

[13] HERMANN KRINGS, HANS MICHAEL BAUMGARTNER, CRISTOF WILDE y otros. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona, Ed. Herder, 1977, p. 191.

[14] *Tópicos*, 104 b.

El tratamiento o decisión de un problema dialéctico, o en términos aristotélicos, la consideración de una cuestión, exige una determinada forma de razonamiento que permita tener en cuenta las diversas opiniones, pues es desde lo que se sabe o se admite como plausible, como se puede iniciar el estudio sobre problemas y de esta manera si se propone algo distinto a las diversas opiniones hasta el momento aceptadas, es preciso mostrar su verosimilitud, justificando la razón por la cual deben ser remplazadas o modificadas las opiniones anteriormente admitidas[15]. No es posible por lo tanto utilizar para tales efectos el razonamiento demostrativo, pues éste sólo permite, a partir de cosas verdaderas o primordiales, es decir, que tienen credibilidad en sí mismas, demostrar la verdad de una determinada afirmación. Un problema, es entonces dialéctico porque es plausible, "pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto en efecto, no ofrece dificultad, aquello en cambio, nadie lo haría suyo"[16]; es decir, lo que es creíble por si mismo, es el resultado de una demostración que parte de lo creíble, no es admisible que sea discutido, por lo tanto no se considera como problema dialéctico. Lo plausible, más que una veracidad probable inherente al objeto, es una aceptación subjetiva de dicha veracidad por parte de individuos, o sobre todo colectividades, y por lo tanto estas comunidades consideran que es admisible aquello aceptado como plausible, y aquellas cuestiones que admitan ser discutidas, porque existen razones para ello.

En la descripción que hace Aristóteles del método dialéctico, distingue la proposición dialéctica de la tesis: "una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios, siempre que no sea contrario a las opiniones de la mayoría"[17]. La tesis, por el contrario es "un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o *lo que es* es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es, es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues

[15] CHAÏM PERELMAN en su tratado de la argumentación considera que sólo se requiere argumentar lo que no ha sido admitido por una determinada comunidad como válido. Cf. CHAÏM PERELMAN y LUCIE OLBRECHTS-TYTECA. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos, 1989, págs. 177-184.

[16] *Tópicos*, 104 a 5

[17] *Tópicos*, 104 a 8

esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor"[18]. La tesis es un problema, pero no todo problema es una tesis, pues existen problemas sobre los cuales no se tiene una opinión ni otra acerca de ellos. La anterior descripción de lo que se entiende por problema, proposición y tesis, permite una primera aproximación al estudio del libro Alpha de la *Metafísica*, desde la identificación de la tesis o paradoja en su relación con las opiniones generalmente admitidas.

La paradoja

Antes de presentar la lectura del libro Alpha, es conveniente hacer algunas consideraciones sobre la paradoja, con el fin de poder avanzar en la comprensión de su función discursiva en la construcción del pensamiento filosófico de Aristóteles. El griego llama *para-doxa* –παράδοξα– a una desviación con relación a una *doxa* anterior, tal como lo precisa Paul Ricoeur[19], aludiendo a lo que dice Aristóteles en la *Retórica*, quien asegura que ésta se da cuando aparece lo inesperado o diverso a la opinión que antes se tenía[20]. Para Aristóteles, en sentido estricto, lo que conocemos tradicionalmente como las paradojas de Zenón son aporías, ya que "la igualdad de razonamientos contrarios parece ser productora de la aporía: pues cuando, razonando en ambos sentidos, nos parece que todo resulta de manera semejante en uno y en otro caso, dudamos sobre qué haremos"[21]. Tradicionalmente se ha usado indistintamente los términos paradoja o aporía, para referirse a lo mismo. En este trabajo sobre la dialéctica en Aristóteles se distinguirá, como él lo propone, la paradoja de la aporía.

En la retórica contemporánea la paradoja es clasificada por el grupo μ de la Universidad de Lieja, dentro de las figuras del lenguaje como un metalogismo, éste al modificar nuestra mirada hacia las cosas, transgreden la relación normal entre el concepto y la cosa significada[22]. Mediante la paradoja dialéctica se expresaría entonces la modificación que se pretende realizar de las opiniones comunes y aceptadas por la opinión de un filósofo que introduce la transgresión. Ésta, al proponerse como una nueva mirada sobre las cosas, debe mostrar su validez al confrontarla con las opiniones hasta ahora aceptadas de predecesores y contemporáneos.

[18] *Tópicos*, 104 b 20

[19] Cf. PAUL RICOEUR. *La metáfora viva*, Op. cit. p. 45

[20] ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Antonio Tovar. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 4ª edición, 1990. 1412 a 25

[21] *Tópicos*, 15 b 16

[22] GRUPO μ. *Retórica General*. Barcelona, Paidós, 1987, p. 214.

En el ámbito de la *Poética*, con posterioridad a Aristóteles se fue formando en la antigua Grecia un nuevo género literario que se conoce como paradoxografía. En el prólogo que realiza Javier Gómez Espelosín, de la obra *Los paradoxógrafos griegos*, en Editorial Gredos, atribuye la aparición de este género a la afición de los griegos por lo maravilloso presente desde Homero, y señala cómo fueron las "preocupaciones e intereses procedentes en su origen de las nuevas corrientes del saber científico las que alentaron el surgir del género paradoxográfico a partir de un momento determinado. En este sentido, la escuela peripatética desempeñó a todas luces un papel fundamental. El propio maestro dio la pauta a seguir en esta dirección con sus incansables intentos por recopilar todo el material disponible para un estudio de la naturaleza en casi todas las direcciones. Sus exhaustivos estudios sobre el mundo animal constituyen la verdadera pieza de toque de todo un movimiento de catalogación de rarezas y singularidades, cuya finalidad concreta, que en la mente del maestro del Liceo aparecía clara con su aspiración a ampliar lo más posible los confines de lo comprensible"[23]. Cicerón así lo confirma, lo que los griegos llaman paradoja –παράδοξα– es lo que nosotros llamamos cosas que maravillan.

Estas precisiones desde la retórica y la poética orientan el trabajo sobre la función que la paradoja tiene en el trabajo filosófico de Aristóteles, su posible fuerza de cambio y de innovación, su impulso hacia lo maravilloso y singular, todo ello al servicio de la ampliación de lo comprensible, a partir de lo que ella posibilita en el proceso de conformación del pensamiento filosófico.

La teoría de las cuatro causas

En el libro Alpha de la *Metafísica*, Aristóteles dice: "el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que está sujeto).Y la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo de la naturaleza toda"[24].

Establecer cuáles son los primeros principios y las causas es la tarea de la sabiduría, pues sólo a partir de éstas conocemos las cosas. Aristóteles determinará que esto se hace

[23] *Paradoxógrafos Griegos. Rarezas y maravillas*. Madrid, Gredos, 1996, p. 22.

[24] Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1ª reimpresión revisada, 1987, pp. 982 a 30- 982 b 5.

posible sólo desde su teoría de las cuatro causas, la cual enuncia de la siguiente manera: "Puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento)"[25]. Expuesta la teoría, Aristóteles considera necesario explicarla mediante el examen de las opiniones de sus predecesores y contemporáneos. Se procederá entonces a explicitar en qué consiste tal procedimiento con el fin de acceder a la forma de la argumentación y al contenido teórico que éste permite expresar.

En la revista *Les etudes philosophiques* de julio-septiembre de 1997 aparece un artículo de Marie-Hélène Gauthier-Muzellec titulado "*Aristote et les commencements de la Métaphysique* (*Métaphysique* A2): *méthode dialectique et paradigme méthodologique*". En este artículo se muestra que en el libro A2 de la *Metafísica*, existen algunas indicaciones a partir de las cuales es posible establecer algunas reglas que pueden ser utilizadas para la actualización de las diversas posiciones teóricas, que surgen de la misma potencialidad conceptual ofrecida por la obra de Aristóteles. Por lo tanto este libro puede ser utilizado como paradigma de lectura. Una de estas indicaciones tiene que ver con la forma en que se desarrolla y construye una tesis a partir del examen de las opiniones, en este caso, el papel que se le asigna a la sabiduría: La búsqueda de la causa final, πρῶτον κινοῦν ακίνητον. Mientras en el libro Aun Aristóteles identifica qué es la sabiduría, en A2 organiza tal identificación desde sus características, lo cual se realiza a través de dos tipos de procedimientos: la confirmación de la opinión común, a saber, la sabiduría es la ciencia de los primeros principios y causas, y al mismo tiempo desde la afirmación de una tesis (paradoja) que no surge de la opinión común a saber la sabiduría es la ciencia de la causa final.

En lo que sigue se mostrará que la tesis (paradoja) además de que se mantiene en los capítulos siguientes, se continúa su recomposición desde el examen de la teoría de las cuatro causas, a partir de las opiniones de predecesores y contemporáneos; se hará énfasis en el carácter paradójico de la tesis, en especial en los libros A5, A6, A8 y A9, y en cómo ésta permite la configuración conceptual de la teoría de las cuatros causas en su reconfiguración desde la causa final.

La primera modificación que se propone para la lectura de estos capítulos tiene que ver con la descripción que se hace del método dialéctico en los *Tópicos*. Allí la paradoja se

[25] *Metafísica*, 983 a 25.

presenta para ser justificada en contra o a partir de las opiniones, *forma en la que, por cierto, se construyen los textos argumentativos*. A la luz de la interpretación propuesta por Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, la tesis se construye más bien, en el desarrollo discursivo mismo; pero no se trata, tampoco, como podría creerse, de que ella surja con el examen de las opiniones, como si desde éstas se explicitara algo que está implícito, en este caso, la naturaleza de la sabiduría ya de antemano presente en las opiniones. Hay, según la interpretación de Gauthier-Muzellec, un 'desde afuera que permitiría tal configuración, una organización tácita y previa de funciones operatorias de lo universal, el principio y la causa, y una arquitectura de las causas, organizadas a partir del privilegio otorgado a la causa final[26].

Puede considerarse fundamental entonces, a la luz de la interpretación anterior, precisar, como lo hace Aristóteles en repetidas ocasiones, la diferencia entre dialéctica y filosofía. En el libro Gamma de la *Metafísica* se considera que "la dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva"[27] y en *Refutaciones Sofísticas* "hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico: en efecto todo esto se hace de cara al otro. Al filósofo y al que investiga para sí, en cambio con tal de que las cosas por las que se establece el razonamiento sean verdaderas y conocidas, nada le importa que el que responde las haga suyas"[28]. Hacer énfasis en la distinción entre dialéctica y filosofía, permite afirmar que si bien hay un uso de la dialéctica con relación a las opiniones, éste se supedita necesariamente a la investigación de la verdad sobre las cosas y por consiguiente puede ser modificado por ésta.

La paradoja de la causa final

A partir de las anteriores consideraciones se seguirán, en los capítulos propuestos, en donde se examinan las opiniones de los pitagóricos y de Platón, las siguientes indicaciones:

1. Continua referencia a las cosas sensibles en las que se produce el movimiento –κίνησις– y el cambio –μεταβολή–.

[26] Marie-Hélène Gauthier-Muzellec. "Aristote et les commencements de la Métaphysique (Métaphysique A 2): méthode dialectique et paradigme méthodologique", en: *Etudes Philosophiques*. Julliet-septembre. 1977, pág 335.

[27] *Metafísica*, 1004 b 25.

[28] Aristóteles. *Refutaciones Sofísticas*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1994, 155 b 5.

2. Consideración de las opiniones como balbuceos –ψελλίζεται– de la verdad.
3. Referencia continua a una teoría ya prefigurada de las cuatro causas.
4. Configuración[29] de su tesis (paradoja): prioridad de la causa final.
5. Refiguración de su teoría de las cuatro causas a partir de la paradoja y por exigencia misma de las cosas que se quieren conocer.

La doctrina de Platón se considera semejante a la doctrina de los pitagóricos en el libro A6; por esto es preciso considerarlas en sus vínculos. Aristóteles asegura, al inicio de este capítulo, que al haberse familiarizado Platón con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según el cual todas las cosas fluyen y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo su misma doctrina, y así mismo al escuchar a Sócrates, quien al ocuparse de los problemas morales buscó lo universal y fue el primero en aplicar el pensamiento a las definiciones, siguió sus enseñanzas. Con estas indicaciones se pretende afirmar lo siguiente: al considerar que todas las cosas fluyen y que no hay ciencia acerca de ellas, Platón no teoriza sobre las cosas, pues éstas están sujetas al movimiento y al cambio, según lo asegura Aristóteles. Además, al seguir las enseñanzas de Sócrates, Platón creyó que los universales se producían en otras cosas diferentes a las cosas sensibles –αἰσθήματα–, y llamó a aquellas cosas ideas –ἰδέας–; es decir, creó otras cosas distintas a las cosas sensibles, y por esto habló de ellas y no de las cosas sensibles. Lo primero que se construye en la anterior reflexión es que lo que se intenta conocer son las cosas sensibles, lo cual por supuesto no hace Platón al seguir las enseñanzas antes mencionadas.

Pero con el fin de mostrar la semejanza afirmada entre Platón y los pitagóricos es preciso volver al libro A5 en donde se describe a los pitagóricos, con el fin de observar a la vez las críticas que sobre ellos se establecen en el libro A8. Aristóteles asegura que los pitagóricos fueron los primeros en hablar y definir la *quididad* –τί ἐστιν–, gracias a su cultivo de las matemáticas. Ellos creyeron que los principios de la matemática eran los principios de todos los entes, que sus elementos eran los elementos de todos los entes, y que todo el cielo era harmonía[30] y número. "Y todas las correspondencias que veían en los nú-

[29] Los términos configuración y refiguración serán objeto de estudio en el capítulo dedicado a la configuración del discurso filosófico, éstos son entendidos como transformaciones que una forma discursiva obtiene mediante un determinado trabajo de pensamiento.

[30] Es la noción de harmonía –ἁρμονία– la que al parecer permitió establecer tal correspondencia, en un comienzo; tal como lo afirma Ferrater Mora, armonía significó conexión de elementos diversos. El término se aplicó luego a la octava en la escala musical, se descubrió una relación numérica entre los sonidos de esta escala y las longitudes de las cuerdas de la lira; esto indujo a los pitagóricos a desarrollar la idea que el concepto de armonía es aplicable al universo entero. Cf. en este volumen el capítulo "Hacia una estética de lo singular en el pensamiento de PLATÓN".

meros y en las armonías con las afecciones, y con las partes del cielo y con el orden universal, las reunían y las reducían a sistema"[31].

Se puede decir que los pitagóricos descubrieron la forma de hablar sobre el mundo cuando lograron reunir y reducir συνάγοντες ἐφήρμοττον, dichas correspondencias a 'sistema', esta última palabra introducida por García Yebra en su traducción de la *Metafísica*, no aparece en el texto griego, pero sí nos permite comprender el proceso de pensamiento mediante el cual se logró establecer la identificación entre los números, la música y el mundo. Ésta sólo se hizo posible desde una específica idea de orden, construida primero en los números, adjudicada luego a la música por la semejanza encontrada con la forma de sus intervalos, y por último al mundo y sus relaciones. Por lo tanto, lo que se podía deducir en la teoría como propiedades de los números, debería corresponder exactamente a las propiedades de las cosas del mundo. Si éstas no se encontraban en el mundo, debían suponerse, aunque no se vieran, pues tenían que existir; es el caso que refiere Aristóteles: "así por ejemplo, puesto que la década parece ser algo perfecto y abarcar toda la naturaleza de los números, dicen que también son diez los cuerpos que se mueven por el cielo, y, siendo nueve sólo los visibles, ponen como décimo la Antitierra"[32]. Así, si faltaba algo, se apresuraban a añadirlo.

Los pitagóricos además, al considerar que lo ilimitado mismo y el número eran la substancia de todas las cosas de que se predica, les fue posible configurar y definir el concepto de quididad, aunque según Aristóteles, todavía de una manera simple, pues pensaban que lo primero en que se dice el término enunciado era la substancia de las cosas, pero sin establecer todavía las verdaderas distinciones. Con esto Aristóteles, a partir de los elementos conceptuales que le brinda la doctrina de los pitagóricos, expone una primera aproximación a la noción de quididad, y con esto muestra que ésta sólo se hizo posible gracias a la idea de orden que permitió la configuración de una teoría, al establecer mediante ella las propiedades de las cosas, aunque todavía de manera simple.

Con el descubrimiento por parte de los pitagóricos de los números irracionales, el supuesto de la identificación entre números, música y mundo comienza a resquebrajarse por esto en el libro A8, Aristóteles considera que no es posible hablar de movimiento cuando sólo se suponen el Límite y lo Ilimitado, lo Par y lo Impar, y por lo tanto ya que las cosas sensibles son en cuanto se encuentran sometidas al movimiento y al cambio, no se dice en realidad nada de ellas. Por tal motivo es preciso construir una teoría, diferente

[31] *Metafísica*, 986 a 5

[32] *Metafísica*, 986 a

a la teoría de los números, que así lo permita. Platón, supuestamente, lo intenta sin lograrlo. Así lo quiere mostrar Aristóteles al identificar su doctrina con la de los pitagóricos.

En el libro A6, Aristóteles identifica el término imitación –μίμησις– de los pitagóricos con el término de participación –μέθεξις– de Platón; esto lo hace al describir las dos teorías. Platón, al querer explicar cómo a partir de las ideas se denominan todas las cosas sensibles, utiliza la idea de la participación. Sólo de esta manera, según él, se puede comprender cómo las cosas que son muchas tienen el mismo nombre que las especies –εἶδος–. Para Aristóteles, esto es exactamente lo mismo que dicen los pitagóricos cuando dicen que los entes son por imitación los números; números y especies cumplen la misma función. Más aún sus doctrinas son igualmente confusas en este punto, al no explicar con claridad qué se entiende por participación, ni por imitación. De esta manera, la descripción y crítica realizada por Aristóteles al modelo de los pitagóricos en el libro A5 y A8 se extiende evidentemente al pensamiento de Platón, por medio de la identificación de los dos términos, aparentemente dos teorías diferentes, pero que no logran explicar las cosas sensibles.

Establecida la semejanza entre las dos doctrinas, Aristóteles llama la atención sobre sus diferencias desde otra perspectiva. Platón admite, a diferencia de los pitagóricos, las cosas matemáticas como entes intermedios diferentes de los objetos sensibles y de las especies; con esto se reconoce que Platón admitía una diferencia entre los números, y las cosas al hablar de las ideas, por lo tanto el modelo teórico de los pitagóricos muestra su insuficiencia al configurar Platón su teoría de las ideas que le permite, según Aristóteles, hablar con mayor exactitud de la quididad, lo que sólo fue posible con el descubrimiento de la dialéctica, pues ésta permite realizar mayores distinciones, lo cual no era posible todavía con la doctrina pitagórica de los números. Pero la limitación de la teoría de las ideas, la encuentra de nuevo Aristóteles, cuando Platón pretende establecer a las especies como causas para las demás cosas, pues igualmente creyó, como lo hicieron los pitagóricos al identificar las propiedades de los números con las propiedades de las cosas, que los elementos de las especies eran elementos de todos los entes; con esto, a pesar de haber construido un modelo independiente de los números, termina por confundir una vez más el modelo con las cosas mismas.

El examen que realiza Aristóteles sobre los pitagóricos y Platón, le permite como se puede observar, configurar una comprensión de lo que se debe entender por quididad. Este examen, ya específicamente centrado sobre Platón, le posibilita a su vez hacer una revisión sobre la causa material, la cual ya ha sido reconstruida en los otros capítulos del libro A, en sus inicios conceptuales en los presocráticos, pero de nuevo, según lo afirma

Aristóteles, es considerada insuficientemente por Platón, al identificarla con la Díada, pues esta substancia subyacente, entendida como materia, es demasiado matemática, se enuncia en términos de lo grande y lo pequeño que son sólo magnitudes. Para Aristóteles el problema radica en que para los llamados por él los modernos, la matemática es la filosofía, y por lo tanto a pesar de hablar de la causa material y de identificarla como substancia subyacente, lo cual ya es un avance con relación a los presocráticos, no logra determinarla de tal manera que le permita referirse a las cosas sensibles.

¿Cuáles son finalmente las consecuencias de construir para Aristóteles un modelo de las ideas? Esto se precisa en el libro A9, donde se afirma lo siguiente:

1- Los que ponen las ideas como causas de los entes que nos rodean, adujeron otros iguales en número a éstos, y siguiendo por este camino constructivo de especies dedujeron especies para cosas que no creemos que las haya, pues para cada representación mental –φάντασμα– se llegó a admitir una especie. Esto lleva a afirmar a Aristóteles que los conceptos –λόγοι– acerca de las especies destruyen cosas cuya existencia se prefiere a la existencia de las ideas –ἰδέαι–.
2- En sentido estricto, si se sigue la idea de la participación, sólo habrá especies de la substancia, y será la misma substancia en las cosas y en las ideas; por lo tanto ¿qué sentido tiene postular una idea de substancia que subsiste por fuera de las cosas?.
3- Finalmente, ¿"qué aportan las especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y se corrompen pues no causan en ellos ni movimiento ni ningún cambio"?[33]

Desde las anteriores inquietudes se intenta mostrar que el modelo construido por Platón sólo permite considerar las representaciones mentales más bien que las cosas. Esto lleva, si se lo sigue, a suponer y a hablar sobre cosas que no existen y de esta manera a perder de vista las cosas mismas. Este esfuerzo de explicación desde las ideas se convierte, finalmente, en frases vacías que en últimas nada dicen de las cosas manifiestas y de esta manera toda investigación sobre la naturaleza es suprimida. Al hacer evidente, además, que los dos tipos de causa no son suficientes para dar una explicación del movimiento y el cambio en las cosas, le permite a Aristóteles avanzar sobre lo ya logrado en cuanto a la determinación de la quididad y de la causa material a una mejor elaboración de estos dos tipos de causa, pero a la vez hacia la configuración de su teoría de las cuatro causas.

[33] *Metafísica*, 991 a 10.

Se podría afirmar que bastaría, frente a la insuficiencia encontrada, incluir una tercera causa que explique como tal el movimiento, desde lo que lo origina, su causa eficiente. Pero desde la perspectiva de Aristóteles, de hecho desarrollada ya en su reflexión sobre la naturaleza, para comprender de manera suficiente las cosas sensibles, en las que, la observación así lo muestra, se da una determinada forma de movimiento o de cambio, o al menos unas determinadas posibilidades y no otras, lo lleva a incluir una cuarta causa, que como tal ordena y determina la comprensión de las demás causas y que permitirá por lo tanto una comprensión adecuada de las cosas sensibles. Así lo indica, aunque no lo desarrolla, al final del libro Alpha de la *Metafísica* al referirse a la teoría de Platón, pues aquella "según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza, tampoco a esta causa, de la cual decimos que es uno de los principios, la tocan para nada las especies"[34].

Desde las anteriores inquietudes se puede plantear la siguiente hipótesis: Aristóteles trata de construir un modelo que permita hablar de las cosas, mediante el cual puedan ser diferenciados claramente las representaciones mentales, los entes matemáticos y las cosas sensibles. Una de las tareas fundamentales tiene que ver con la distinción de las diversas acepciones que se utilizan para hablar sobre las cosas, pues de esta manera accedemos a la forma en que concebimos las cosas, y por lo tanto son una de las indicaciones que se deben examinar para acceder a lo que las cosas son; pero no bastaría esto; es igualmente necesario construir un modelo teórico, no desde la idea de imitación, como los pitagóricos, ni desde la participación como en Platón, sino desde la analogía, en el cual no se de la confusión entre el modelo y las cosas sensibles. A la vez es preciso recurrir a la paradoja como forma expresiva que permita mostrar el avance de la comprensión que se logra en la construcción del pensamiento especulativo, con relación a las opiniones generalmente admitidas, pues sólo de esta manera se configura la nueva propuesta comprensiva.

El análisis que se hace de este texto específico desde los lineamientos propuestos sólo pretende dar cuenta de una de las posibles formas de proceder con relación al examen de las opiniones y a la configuración del pensamiento filosófico en su relación con ellas. Será pues objeto de una investigación más amplia el examinar en otros textos de Aristóteles las formas de proceder con la doxografía con el fin evaluar los planteamientos aquí propuestos.

[34] *Metafísica*, 992 a 30

Capítulo Decimoprimero

LA SEMEJANZA EN ARISTÓTELES

La noción de semejanza –τὸ ὅμοιον– cumple, como vamos a tratar de determinar en este capítulo, una función importante en la configuración del discurso filosófico, ésta se encuentra presente y cumple un papel específico en varios de sus tratados. En la *Poética* al hablar sobre la metáfora, dice: "pues hacer buenas metáforas es percibir las semejanzas"[1]; en la *Metafísica* al referirse al estudio del ente[2] en cuanto ente afirma: "ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa"[3]; en la *Física* al advertir sobre la importancia de la *epagoge* –ἐπαγωγή– para acceder a sus nociones y principios[4]; en la *Retórica* como discurso persuasivo, con la utilización de ejemplos, de comparaciones y de metáforas[5]; en los *Tópicos* cuando se dedica a describir las formas adecuadas de construir los discursos para acceder a la verdad científica en el caso de la ciencia[6], y en el examen de los problemas al utilizar la dialéctica[7]. Pero además Aristóteles utiliza la noción de semejanza –τὸ ὅμοιον– para describir la forma de operar de cada una de las facultades del alma.

[1] Aristóteles, *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, primera reimpresión, 1992, 1459a 10

[2] La vinculación de los múltiples sentidos a un solo orden, como se vio en el capítulo anterior, se puede hacer a través de la noción de semejanza.

[3] Aristóteles, *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, primera reimpresión, 1987, 1003a 30

[4] Véase en la *Física*, la forma en que procede Aristóteles cuando construye la noción de naturaleza. Aristóteles. *Física*. Traducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993, 192 b 10 ss.

[5] Véase en la *Retórica*, el libro III sobre la expresión. Aristóteles. *Retórica*. 1404b ss.

[6] En el caso de la ciencia Aristóteles asegura que el método que se utiliza para considerar todo tipo de problemas es "útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos". Aristóteles. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, 101 a 35 101 b

[7] Véase la captación de las semejanzas, Aristóteles. Tópicos. 108 a 5

En esta exposición sólo se hará, primero, una aproximación a la utilización de la semejanza en la conformación de algunos de las modalidades discursivas de las que se ocupa Aristóteles; segundo, se examinará la forma en que describe algunas de las facultades del alma y cómo está en ellas la posibilidad de percibir las semejanzas. En la última parte se hará una pequeña referencia a los trabajos contemporáneos de Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur sobre el papel de la semejanza en la formación del pensamiento conceptual.

El *principio de la semejanza*

En los Presocráticos y en Platón, según Aristóteles, se utiliza la semejanza – τὸ ὅμοιον– como un principio que permite conocer. Dice en la primera parte *Acerca del Alma*, que todos aquellos que le precedieron, a excepción de Anaxágoras, afirmaron que "lo semejante es conocido por lo semejante –τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ– "[8]. Y de esto se sigue, según Aristóteles, que puesto que el alma conoce todas las cosas, ellos la hacían compuesta de todos los principios. En esta formulación se ve que del hecho de poder percibir las semejanzas se pasa a la explicación de cómo está constituida el alma para sustentar la misma posibilidad del conocimiento. Aristóteles dedica la primera parte de su tratado a examinar las opiniones de sus predecesores y a mostrar sus múltiples errores. Tales opiniones se construyen desde las semejanzas observadas entre fenómenos diversos, y de esta manera, desde lo que es común en sus comportamientos o procesos, se sigue la afirmación de la semejanza – τὸ ὅμοιον–. Aristóteles considera que los Presocráticos utilizan el principio de la semejanza para describir los hechos observados, pero en ningún momento logran dar una razón de este principio y, más aun, no explican realmente la razón de por qué se conoce a partir de las semejanzas. Es por esto por lo que en sus investigaciones va a tratar de precisar qué es la semejanza – τὸ ὅμοιον– y cuál es su función tanto en el proceso mismo de los discursos de cada saber, como de la forma en que se da el conocimiento.

La semejanza no es en Aristóteles un principio, sino más bien un proceso mediante el cual es posible construir el conocimiento; este proceso es subordinado a un principio de orden superior, por cuyo medio se orienta el conocimiento hacia la verdad; tal principio es enunciado en *Acerca del Alma* de la siguiente manera: "Puesto que aquello que en sí es claro y más cognoscible, desde el punto de vista de la razón, suele emerger partiendo de lo que en sí es oscuro pero más asequible"[9]. Este principio describe el proceso del conocimiento como el camino que permite pasar de lo oscuro a lo más claro y cómo éste debe

[8] ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1988, 405a 15.

[9] *Acerca del Alma*, 413a 10.

ser orientado hacia la verdad; τὸ ὅμοιον se constituye entonces en un puente que permite atravesar las dificultades con el fin de acceder al conocimiento verdadero, pues, según afirma Aristóteles, no basta poner de manifiesto un hecho, como lo hacen los Presocráticos al utilizar la semejanza como un principio, sino que se debe hacer manifiesta la causa, fin al que debe tender el conocimiento científico.

Semejanza y formas discursivas

Con el fin de iniciar cualquier investigación es preciso determinar cuáles son los medios discursivos adecuados para el examen de las dificultades y para acceder en cada caso a cada objeto. En Aristóteles se encuentra una serie de tratados en los cuales se reflexiona sobre las diferentes modalidades discursivas, que permiten acceder al conocimiento. En uno de estos tratados, los *Analíticos Segundos*, Aristóteles enuncia el tipo de preguntas con las cuales se inicia la investigación, clasificándolas en cuatro, a saber: el *qué*, el *por qué*, *si es* y *qué es*[10]. Así se van configurando las diferentes formas discursivas. En los *Tópicos* se describen los procedimientos adecuados para razonar sobre cualquier problema[11] –πρόβλημα– que se presente y se distinguen dos formas de razonar: los *argumentos* –λόγοι– y los *silogismos* –συλλογισμός– o *razonamientos*. Estos silogismos dialécticos deben distinguirse de los científicos pues no parten de principios, axiomas ni definiciones, se construyen a partir de opiniones generalmente admitidas; los argumentos –λόγοι– no tienen propiamente carácter conclusivo, pero no están exentos de valor argumentativo: "los argumentos surgen de las proposiciones; y aquello sobre lo que versan los razonamientos son los problemas"[12].

Una vez establecido esto, se procede a determinar cómo se construyen adecuadamente las formas de razonar, lo primero es: "tomar las proposiciones, distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, encontrar las diferencias, y observar lo semejante"[13], es así como las semejanzas – τὸ ὅμοιον– aparecen como uno de los procedimientos que se utilizan en la construcción de los razonamientos, y éstas son especialmente útiles para los argumentos por comprobación – ἐπαγωγή–, para los razonamientos a partir de una hipótesis –ὑπόθεσις– y para las definiciones –ὁρισμός–. "Para los argumentos por comprobación porque juzgamos oportuno comprobar lo universal mediante la comprobación por casos singulares sobre la base

[10] τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστι.

[11] Véase la definición de problema en el capítulo dedicado a la configuración del discurso filosófico.

[12] ARISTÓTELES, *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1994, 101b 15.

[13] ARISTÓTELES, *Analíticos segundos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988, 105 a 25

de las semejanzas: pues no es fácil comprobar sin percibir las semejanzas. Para los razonamientos a partir de una hipótesis, porque es cosa admitida que, tal como ocurre con una de las semejanzas, así también ocurre con las restantes; lo que permite llegar a determinadas conclusiones, pues habiendo dado por supuesto que, tal como ocurre en esos casos, así también ocurre en lo previamente establecido, hemos construido la demostración. Para dar las definiciones (es útil) porque, si somos capaces de percibir qué es idéntico en cada caso, no tropezaremos con la dificultad de en qué género es preciso que pongamos lo previamente establecido al definirlo: pues, de las cosas comunes, lo que en mayor medida se preocupa dentro del *qué es* será el género. De manera semejante en los géneros muy distantes es útil para las definiciones la consideración de lo semejante"[14]. Veamos cada una de estas formas en particular.

La definición

Cuando se define se trata de responder a la pregunta: ¿qué es? –τί ἐστι–, para ello es preciso establecer las condiciones que harán posible tal respuesta. De conveniencias puramente ideales, juicios puramente abstractos y semejanzas apriorísticas, se va realizando un proceso de depuración de las nociones, a partir de lo que las identifica y las diferencia, es decir, de sus *semejanzas*; esto permite a su vez configurar una específica manera de ver el mundo. Pero este proceso de depuración sólo es posible si se cuenta con una serie de conceptos que permita clasificar y agrupar las distintas nociones, que usamos para hablar sobre el mundo, por sus semejanzas. Estos son: *género* –γένος–, *definición* –ὁρισμός–, *propio* –ἴδιον– y *accidente* –συμβεβηκός–. La "Definición es un enunciado que significa qué es ser. Propio es lo que indica qué es ser, pero se da en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. Género es lo que se predica, dentro del qué es acerca de varias cosas que difieren en especie. Accidente es lo que no es ninguna de esas cosas, pero se da en un objeto; y también lo que puede darse o no darse en una misma cosa"[15].

Estos conceptos se construyen a partir de un rasgo común, la pregunta: *¿qué es*? Mas como en tal proceso de construcción se dan simultáneamente identidades y diferencias, se muestra la imposibilidad de determinarlos independientemente. Proceso al que alude Paul Ricoeur, cuando en su estudio sobre la semejanza afirma: "la estructura conceptual de la semejanza opone y une la identidad y la diferencia"[16]. A su vez en el estudio que realiza

[14] *Tópicos*, 108b 1-30.

[15] *Tópicos*, 102a -102b.

[16] RICOEUR, PAUL. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980, p. 267.

Hans Krämer sobre Platón[17], y específicamente sobre la utilización en la dialéctica de las nociones de identidad, igualdad, semejanza y de sus contrarios, le adjudica un papel regulador en el proceso de adquisición de conocimiento, nociones que hoy conocemos como *conceptos categoriales o conceptos de reflexión*. De esta manera la semejanza – τὸ ὅμοιον–, por una parte cumple en la definición el papel de regulador, estableciendo límites, y por otra, se desempeña como constructor de nuevas nociones.

Las funciones de la semejanza se amplían cuando ella se aplica a la regulación y construcción de formas adecuadas de discursos y de instrumentos discursivos. Pues, luego de establecidas las nociones de definición –ὁρισμός–, de género –γένος–, de propio –ἴδιον– y de accidente –συμβεβηκός–, se delimitan otro grupo de nociones, con las cuales es posible referirse a las formas de predicar sobre las cosas y a establecer diferencias entre ellas: las *categorías* –κατηγορίαι–. Este proceso de reflexión se continúa hasta establecer las distintas formas de razonar, la especificación de lugares comunes a partir de los cuales se construyen los razonamientos dialécticos, las técnicas de argumentación y las formas adecuadas de construcción de silogismos.

Semejanza y epagogé

Mientras la dialéctica se ocupa de problemas comunes a los distintos saberes, Aristóteles se enfrenta a otra serie de dificultades cuando avanza en la configuración de los saberes específicos, lo que lo lleva a un proceso de depuración mayor de las nociones y de los procesos mismos de acceso a la verdad. Observa entonces que en la fijación de nociones y principios en la filosofía de la naturaleza se hace uso de la epagogé – ἐπαγωγή–, una forma de razonar, por medio de la cual se pasa de la afirmación de la existencia de un particular al establecimiento de nociones universales, por medio de las semejanzas. Este término de – ἐπαγωγή–, se ha traducido tradicionalmente por *inducción*, pero en la reciente traducción al español de Gredos, de Miguel Candel Sanmartín, se opta por traducirlo por *comprobación*, pues a su juicio este vocablo permite una mejor comprensión del proceso al que se alude: la forma en que se van depurando y fijando los universales.

Para Agustín Mansion, en su libro *Introducción a la Física de Aristóteles*[18], el término epagogé – ἐπαγωγή– tiene un sentido amplio en el Estagirita, pues designa todas las operaciones del espíritu que permiten a partir de hechos particulares y múltiples, obtener resultados genera-

[17] KRÄMER, HANS, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1996, p. 148

[18] MANSION, AGUSTE, *Introduccion à la Physique aristotelecienne*. Louvain-Paris, Public. Univ. Louvain. 1945, p. 217

les y adecuadamente unificados como nociones y juicios. Aristóteles en *Acerca del alma* diferencia dialéctica y física; ambas se ocupan de las definiciones, pero la primera no tiene en cuenta la materia –ὕλη–, pues como ya vimos, trata de determinar solamente los límites del contenido de las definiciones; mientras que la segunda toma los objetos como compuestos de materia y forma –ὕλη καὶ εἶδος–, por esto es necesario partir de la experiencia de los singulares y de la afirmación de la existencia de éstos[19]; la semejanza –τὸ ὅμοιον– es el puente que permite acceder desde lo singular a la construcción de las nociones y principios sobre los cuales versarán los razonamientos en el estudio de los seres sujetos al movimiento y al reposo. Se parte entonces de *que es* –εἰ ἔστι– para acceder a *qué es* –τί ἐστιν–.

En la *Retórica* se le da otro uso a la –ἐπαγωγή–, en la que adquiere la forma del ejemplo, el cual no se parte de lo singular para acceder por la semejanza a lo universal, sino que éste opera entre singulares, pues el discurso, al pretender persuadir, no busca establecer las bases de un saber específico, como es el caso de la *Física*, "pues no hay aquí una relación de la parte con el todo, ni del todo con el todo, sino de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante"[20]. En el ejemplo se establece una semejanza entre lo que ocurrió en un determinado caso con lo que en ese momento ocurre, para caracterizarlo y proceder así a establecer que en este caso se seguirán los mismos efectos del caso con el cual se compara. En esta forma de razonar se establece una semejanza entre las personas y sus actos; veamos el ejemplo que aparece en la Retórica: "Dionisio, si pide una guardia, es que pretende la tiranía. Porque en efecto, como con anterioridad también Pisístrato solicitó una guardia cuando tramaba esto y, después que la obtuvo, se convirtió en tirano, e igual hicieron Teágenes en Mégara y otros que se conocen, todos estos casos sirven de ejemplo en relación con Dionisio, del que todavía no se sabe si la pide por eso"[21]. La forma de razonar de la epagogé, tanto en la *Física* como en la *Retórica*, es –τὸ ὅμοιον– la que permite vincular lo particular con lo general en el primer caso, con el fin de configurar el saber de la *Física*, y lo particular con lo particular en la conformación del discurso retórico, con el fin de persuadir.

Semejanza y razonamiento por hipótesis

El esquema propuesto en los *Analíticos*, posteriores de partir de definiciones y principios para llegar a las propiedades por deducción silogística, se muestra como insuficiente en el caso de la *Física*, en la que, fijadas las nociones principales, se procede al análisis de

[19] *Acerca del alma*, 403b 10.

[20] ARISTÓTELES, *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, 1357b 30.

[21] *Retórica*, 1357a 35.

conceptos ilustrados por la experiencia, el cual hace ver cómo los contenidos convienen a los cuerpos de la naturaleza; así, ésta aparente deducción es más bien un poner en forma de discurso los resultados del análisis. Pero además hay un grupo de propiedades que sólo se manifiestan en la relación recíproca de las cosas. Para acceder a ellas se utiliza el razonamiento por hipótesis –ὑπόθεσις– por medio del cual, como ya se había expresado en los *Tópicos*, es posible pasar de lo que se sabe que ocurre en un caso a la afirmación de que así ocurre en otros casos semejantes. La semejanza –τὸ ὅμοιον– la vemos operar aquí desde la descripción de fenómenos, es decir, desde las relaciones entre las cosas y lo que le ocurre a estas cosas y a otros hechos. La noción de relación tiene ya en la época de Aristóteles una significación desarrollada desde la matemática y la geometría que permite, a partir de la observación, aplicarla a los fenómenos de la naturaleza como relación causa-efecto. Mediante esta noción ya es posible hacer operar la semejanza –τὸ ὅμοιον–, al acercar fenómenos, a pesar de sus diferencias y proceder así a dar una razón de la relación misma. En la *Física* se procede desde la observación repetida de hechos que presentan entre ellos similitudes a la elaboración de razonamientos deductivos o se llega a afirmaciones de carácter general sobre el mundo físico[22].

El esfuerzo que realiza Aristóteles por encontrar las formas apropiadas de razonar sobre las cosas, nos conduce a diferenciar los procedimientos de tipo discursivo de las disposiciones de orden psicológico: la noción de semejanza incluye tanto el momento discursivo como la disposición psicológica.

Se han recorrido algunos de los procedimientos discursivos en los cuales se ha observado la manera de operar con la semejanza, tal es el caso de la *epagogé* – ἐπαγωγή–, los razonamientos por hipótesis –ὑπόθεσις– y la construcción de definiciones –ὁρισμός–. Aristóteles, a partir de la descripción de las formas e instrumentos discursivos que se utiliza para hablar sobre el mundo y acceder a la verdad, avanza hacia la explicación de cómo y a dar la razón de por qué se conoce. Para ello es preciso describir a su vez las disposiciones de orden psicológico que lo hacen posible.

La semejanza y las facultades del alma

En el libro II de los *Analíticos Posteriores*, Aristóteles, a la pregunta de cómo llegan a ser conocidos los principios y cuál es el modo de ser que permite su conocimiento responde con la exigencia de afirmar la existencia de una facultad que así lo permita. Por tal motivo frente a esta pregunta se procede a hacer una descripción de las facultades que se dan

[22] MANSION, AGUSTE, *op. cit.*, p. 217.

en los animales. Todos los seres animados poseen una facultad innata, el sentido, pero a su vez se dan otra serie de facultades en el alma que sólo poseen algunos de ellos; en la posesión de ciertas facultades radica la diferencia en cuanto a los tipos de conocimiento que les es posible, así unos además de la sensación poseen la memoria, otros además de ésta, la experiencia y otros el entendimiento y la intuición. De la memoria surge la experiencia y de "la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, [como] lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, [surge el] principio del arte y de la ciencia"[23].

En la *Metafísica*, en el libro Alpha, Aristóteles vuelve a establecer la diferencia entre los animales de acuerdo al tipo de conocimiento que pueden desarrollar, esta vez para responder a la pregunta por la sabiduría. En este texto se observa que cada una de las facultades que él distingue contribuyen al conocimiento: la sensación, sobre todo la vista, "pues ésta nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias"[24], la memoria, el recuerdo y la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa constituyen una única experiencia; y el entendimiento cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal.

Las nociones de identidad y diferencia, acompañadas por otras nociones en cada caso, se mantienen a lo largo de la explicación y la descripción de las facultades del alma. En *Acerca del alma* Aristóteles parte no ya sólo de los animales, sino en general de los seres vivos; la característica que los identifica es la vida –ζωή– y sabemos que hay vida y ésta se manifiesta primordialmente a través de dos de sus obras: el alimentarse y el engendrarse, las cuales se determinan en su posibilidad a partir de la descripción de sus funciones[25]. Sus predecesores han tratado de explicar la nutrición a partir de lo semejante y de lo contrario. Aristóteles considera que no es posible explicarla, sino describirla utilizando las dos: "en la medida en que el alimento está aún sin digerir, lo contrario se alimenta de lo contrario, mientras que, en cuanto a que está ya digerido, lo semejante se alimenta de lo semejante"[26], hasta aquí se ha descrito el hecho mismo pero todavía no se accede a la razón de tal actividad, pues sólo se alimenta lo que participa de la vida. La alimentación como actividad tiene sentido en la medida en que preserva la vida del individuo al nutrirlo y éste al ser principio, a su vez, mediante la generación de otro semejante a él, contribuye a la conservación de la vida en general.

[23] *Analíticos segundos*, 100 a 5

[24] *Metafísica*, 980 a 26

[25] Cf. *Acerca del alma*, 415a 20.

[26] *Acerca del alma*, 416b 7

La sensación

Además de la facultad nutritiva que pertenece en general a los seres vivos, se da la sensación –αἴσθησις–, facultad a partir de la cual se diferencian los animales de las plantas. Aristóteles hace una larga exposición sobre cada uno de los *sentidos* y en la descripción de cómo operan, juegan un papel fundamental las nociones de lo semejante, lo contrario, la potencia y el acto. La actividad de la sensación –αἴσθησις– es descrita primero a partir de la semejanza – τὸ ὅμοιον– que se da entre cada uno de los órganos de los sentidos; luego es descrita la cualidad sensible del objeto exterior que le es posible percibir a tal órgano y, por último, se definen las características específicas del medio que permiten el contacto entre el órgano y el objeto. El objeto exterior como tal no se percibe, a no ser de manera accidental, sino sólo sus cualidades sensibles y éstas no como cualidades, sino como formas sensibles. La cualidad sensible es del objeto, la forma sensible es el resultado de la misma actividad de percibir. Cualidad y forma se identifican por lo sensible, pero a la vez se diferencian una por ser cualidad de un objeto y la otra por ser forma percibida, pero a la vez la posibilidad misma de este proceso de percepción se da por una semejanza en cuanto a la constitución misma, tanto del objeto como del órgano y como del medio que permite su contacto, semejanza que es explicada a partir de los cuatro elementos y sus propiedades.

La existencia de diferentes sensaciones se explica a partir de la existencia de varios órganos, medios y cualidades con relación a un mismo objeto o a objetos diferentes. Esta descripción permite entender más adelante cómo gracias a otras operaciones es posible agrupar objetos por sus cualidades comunes. Además cada uno de los órganos percibe a su vez una gama diferente de sonidos, olores, sabores o texturas, los cuales distingue gracias a que cada órgano es en potencia capaz de recibir cualidades contrarias, pero en acto únicamente puede percibir uno solo de ellos. El órgano se comporta como un término medio, pues es capaz de discernir entre una gama de posibilidades y de acuerdo a una determinada proporción; por ejemplo, en el caso del oído no es posible percibir sonidos ni muy altos ni muy bajos.

Hasta aquí Aristóteles ha presentado una descripción de cómo se realiza la percepción recurriendo a la noción de semejanza – τὸ ὅμοιον–, de potencia –δύναμις–, de los contrarios –τὰ ἐναντία– y de la proporción, pero no ha dado respuesta a por qué es posible percibir. Ésta sólo la encuentra afirmando la necesidad de establecer la existencia de una segunda facultad: la sensitiva, pues a la pregunta de cómo es posible establecer diferencias entre sensaciones, por ejemplo sonidos y colores, Aristóteles responde afirmando la existencia de un sentido que sea común a todos los demás, pues esta función no puede

ser realizada por ninguno de los órganos descritos, ya que cada uno de ellos capta cualidades específicas, llamadas *sensibles propios*. Este sentido, como lo afirma Martino Eutimio en su libro *Aristóteles el alma y la comparación*, cumple tres funciones: percibir los sensibles comunes (movimiento, reposo, figura, magnitud, número y unidad), pues no existe entre los órganos descritos uno específico para éstos; tener conciencia de la sensación, pues sabemos que vemos con el ojo y no se puede afirmar la existencia de otro ojo que viera a éste, pues esto nos llevaría al infinito; y a establecer la distinción entre dos sensibles[27]. Este sentido común tiene su asiento en la facultad que como principio de la sensación es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia[28]. Esta facultad permite explicar la sensación y por lo tanto es definida como potencia y proporción idónea. Establecida la descripción de los sentidos y presentada su razón, se ve cómo Aristóteles adjudica a los sentidos como tales el poder de captar múltiples diferencias, pero a la vez afirma la existencia de una facultad que permite establecer identidades y diferencias entre las formas sensibles.

La fantasía

En *Acerca del alma*, Aristóteles procede a describir la fantasía–φαντασία–, término que se considera hoy más adecuado, para lo que tradicionalmente se había traducido como *imaginación*. Ésta la poseen unos animales y otros no, lo cual permite introducir una nueva diferencia entre los animales. La fantasía, según Víctor Castón en su artículo *¿Por qué Aristóteles necesita de la imaginación?*[29], aparece como una respuesta a la aparición del error; ella no es un sentido, pues éste está en potencia o en acto, mientras que la imagen puede presentarse sin que se dé ni lo uno ni lo otro, como ocurre en los sueños. Además el sentido está siempre presente y disponible, pero no la imaginación –φαντασία–. La fantasía es descrita como un movimiento producido por la sensación, el cual produce imágenes –φαντάσματα– que no son todavía discurso, pero sí la fuente de juicios y opiniones: "podemos imaginar a voluntad –es posible en efecto crear ficciones y contemplarlas como hacen los que ordenan las ideas nemotécnicamente creando imágenes"[30].

En la medida en que es un movimiento producido por la sensación, las imágenes serán diferentes de acuerdo a los sensibles de los cuales procede. Si son producidas por los sensibles propios, sea la sensación actual o no, es siempre verdadera, pero si procede

[27] EUTIMIO, MARTINO. *Aristóteles el alma y la comparación*. Editorial. Madrid, Gredos, 1975, p. 63.

[28] *Acerca de alma*, 424a 20.

[29] CASTÓN, VÍCTOR. *Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?* En: Les Etudes Philosophiques, 1997/1, p. 3.

[30] *Acerca del alma*, 427b 20.

de la percepción de los sensibles comunes o de los accidentales, puede ser falsa así esté o no presente la sensación. En *Acerca de la memoria*, se precisan un poco más las características de la imagen. Para ello se recurre a la analogía con el dibujo: de la misma forma en que en el dibujo se puede distinguir la figura de la imagen, asimismo podemos hacer una distinción de la forma en que se pueden considerar estas imágenes, es así como: "en la medida en que se le considera por sí misma, es un objeto de contemplación o una imagen, pero, en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia y un recordatorio"[31]. En la descripción de este proceso se vincula la imaginación con el pensamiento, al ser objeto de contemplación, y con la sensación al ser copia o recordatorio. A partir de lo anterior se puede establecer cómo el error tiene que ver tanto con la correspondencia entre lo sensible y la copia, y además con la consideración de las imágenes, en cuanto tales, por el entendimiento.

Pero no es específicamente en la fantasía donde se encuentra la explicación de cómo se da el proceso de la semejanza – τὸ ὅμοιον–, pues ella provee sólo las imágenes. Es necesario todavía avanzar hacia la descripción de la memoria y reminiscencia para poder explicar cómo se da la semejanza.

La memoria

En el pequeño tratado sobre la memoria –μνήμη–, se establecen propiamente los vínculos entre fantasía y memoria. Esta última es descrita como un estado o afección de la sensación o del juicio cuando ha pasado el *tiempo*. Sólo los animales que perciben el tiempo tienen memoria –μνήμη–, lo cual tiene que ver con lo que ha pasado y no con lo presente ni con lo que está por venir. "Cuando se tiene conocimiento y sensación sin hechos es cuando se recuerda: lo uno porque se ha aprendido o contemplado con la inteligencia, lo otro porque se ha visto, oído o algo parecido"[32]. La memoria requiere entonces de las imágenes que han sido objeto de contemplación o de las imágenes como copias, pero es mediante la fijación de estas imágenes en la memoria, como especies de improntas de la sensación, como la de quienes sellan con sus anillos[33], como se hace posible el recuerdo. Si se recuerda la imagen como objeto de contemplación, se recuerda un pensamiento, si se recuerda como reflejo de otra cosa, es una copia, pero algunas veces no distinguimos

[31] ARISTÓTELES. *Acerca de la memoria*. Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987, 450b 25.

[32] *Acerca de la memoria*, 449b 20.

[33] *Acerca de la memoria*, 450a 30.

si es un pensamiento o una copia y es por esto por lo que se cometen errores al considerar, por ejemplo, que un pensamiento es una copia.

La reminiscencia

Ni la fantasía –φαντασία– ni la memoria –μνήμη– permiten explicar cómo se da el proceso que permite establecer semejanzas, aunque sí son condiciones necesarias para que éste se dé. La reminiscencia –ἀνάμνησις,– al ser considerada como un proceso mediante el cual es posible recuperar el conocimiento científico o la sensación que antes se tenía y que en determinado momento no se recuerda, permite mediante la reflexión a partir de lo presente o de algo diferente, o de lo semejante u opuesto o de lo próximo, volver a hacer presentes pensamientos o copias, a partir de los mecanismos anteriores, entre los cuales se encuentra la semejanza, por medio de la cual se organizan series conectadas naturalmente, o por el hábito de ubicarlas en el mismo espacio o en el tiempo o por el azar. Según Aristóteles esta forma de ordenar las imágenes se corresponde con la forma en que están ordenadas las cosas en la realidad por naturaleza, por hábito o por azar.

La –ἀνάμνησις– se constituye así en un mecanismo de búsqueda de lo que se quiere recordar, lo cual es posible al explorar conexiones entre imágenes a partir de una imagen presente. Esta búsqueda no tiene que darse en una sola dirección, sino que muchas veces se deben explorar múltiples direcciones hasta que se logra encontrar la conexión adecuada que lleva a la imagen que se busca. La reminiscencia –ἀνάμνησις– es una actividad que le pertenece exclusiviamente al hombre, es él quien rememora, el que busca recordar mediante las asociaciones entre imágenes. Se puede decir, según Aristóteles, que "la reminiscencia es ya una especie de inferencia"[34], en la medida en que se pasa de la causa al efecto. Para Alberto Bernabé Pajares, traductor del *Tratado acerca de la memoria* en la edición de Gredos, este tipo de razonamiento se describe de la siguiente manera: "la imagen presente, una imagen que actúa como término medio, y la conclusión la imagen que tratamos de recordar"[35].

La posible relación entre el operar con las semejanzas con el fin de activar el recuerdo y el papel que ésta cumple en el pensamiento discursivo y en la construcción de las nociones universales, no está claramente explicado en Aristóteles, aunque, como ya lo vimos, para el Estagirita cumple un papel fundamental tanto en la formación de las nocio-

[34] *Acerca de la memoria*, 453a 10.

[35] *Acerca de la memoria*, nota a pie de página, N° 78 del traductor

nes universales, como en determinadas formas de razonar. Cuando nuestro filósofo describe y explica el intelecto –νοῦς–, al precisar que éste tiene por objeto las formas inteligibles, y al tratar de establecer la relación entre sensaciones, imágenes e intelecciones, afirma que el intelecto no piensa sin imágenes –φαντάσματα–, pero a la vez se pregunta: "¿cómo los conceptos primeros se distinguen de las imágenes –φαντάσματα–? ¿No cabría decir que ni éstos ni los demás conceptos son imágenes, si bien nunca se dan sin imágenes?"[36]. Si para pensar se requiere de las imágenes, ¿cómo se da la conexión entre unas y otras? ¿o se puede decir que los conceptos surgen a partir de la semejanza entre imágenes? Aristóteles adjudica a los animales irracionales una imaginación sensitiva, pero existe además en los racionales otra clase de imaginación, la deliberativa, por medio de la cual es posible calcular si se hace esto o lo otro, pero esto sólo se da si hay una relación a partir de una medida, que en este caso es la noción de perseguir lo mejor, de lo cual resulta que quienes poseen este tipo de imaginación deben ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas. Aquí se hablaría, en términos de Aristóteles, de la experiencia a la que alude en los *Analíticos posteriores* y en la *Metafísica*, pero es el intelecto práctico el que pone la medida. En este sentido la imaginación deliberativa no se da sin el intelecto; de la misma manera se podría decir que el entendimiento teórico pone la medida, en este caso la verdad, en la construcción de nociones y principios, y en las formas de razonar. En los *Analíticos posteriores* recurre a una imagen para ilustrar el proceso mismo de construcción de las nociones universales: "Al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al orden del principio. En efecto cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, se da por primera vez lo universal en el alma (pues aun cuando se siente lo universal, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de hombre pero no del hombre Callias), entre estos universales, se produce, a su vez, una nueva detención en el alma hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g: se detiene tal animal, hasta que se detenga animal, y de igual modo ocurre con esto último"[37].

La noción de semejanza y su interpretación hermenéutica

En algunos de los trabajos de Hans-Georg Gadamer y de Paul Ricoeur aparece de nuevo el interés por tratar de dar una explicación a cómo se da la formación de los conceptos, para lo cual ambos retoman la noción de la semejanza. Para Gadamer el problema de la formación de los conceptos tiene que ver con la vinculación entre discurso y pensamien-

[36] *Acerca del alma*, 432a 10.

[37] *Analíticos posteriores*, 100a 10-100b.

to, y lo enuncia a partir de la siguiente hipótesis que guía su reflexión: "Si se piensa el proceso de pensamiento como un proceso de explicación en la palabra, se hace posible un rendimiento lógico del lenguaje que no podría concebirse por entero desde la relación con un orden de cosas tal como lo tendría presente un espíritu infinito"[38]. Su interés se centrará en mostrar que en el pensamiento filosófico el proceso de explicación en la palabra está mediado por la explicación mediante la semejanza. Al mirar el proceso de conceptualización natural que tiene lugar en el lenguaje establece que no es válido afirmar que ésta se realiza a partir de procesos por medio de los cuales "algo particular es integrado en cada caso bajo un concepto general";[39] para Gadamer "el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras. En cada caso cada uno se guía por la propia experiencia en expansión, que lo lleva a percibir *semejanzas*, tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su *metaforismo fundamental*, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje, lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico"[40].

Aristóteles al parecer no tenía conciencia de la mediación que opera el lenguaje en la construcción del pensamiento y del mundo; a la vez que hay construcción de pensamiento, hay construcción del lenguaje y construcción de mundo. En Aristóteles más bien asistimos a la construcción de un discurso filosófico y de una forma de pensar filosófica que va forjando una nueva visión de mundo. En él hay un esfuerzo consciente por tratar de acceder a la verdad mediante un proceso de adecuación de las formas discursivas, y de los instrumentos discursivos y de los procesos mentales a las cosas. La filosofía contemporánea, específicamente a partir de Husserl, ha aislado la unidad significativa de las asociaciones de tipo más bien sicológicas que describiría Aristóteles, en el caso de la reminiscencia, para explicar la semejanza. Esto en cierto modo no le permite comprender el papel que juega la semejanza en la formación de los conceptos; pero su uso sin embargo es descrito cómo un procedimiento discursivo y psicológico que permite construir conocimiento.

Ricoeur, en su texto *La metáfora viva*, parte del metaforismo fundamental de Gadamer para observar en las diferentes modalidades discursivas el papel de la semejanza en la

[38]GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método* I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 513.

[39]*Op. cit.*, p. 514.

[40]*Op. cit.*, p. 515.

construcción de nuevas significaciones. Observa cómo esto ocurre propiamente en la metáfora, es por esto por lo que su investigación se centra en la forma de su creación. Por esto vuelve a la afirmación de Aristóteles en la *Poética*, cuando habla del creador de las metáforas y lo describe como aquel que es capaz de *percibir las semejanzas*. En el recorrido que hace por los diferentes estudios sobre la metáfora observa cómo se elude hablar de la semejanza para explicar su funcionamiento, debido a que este término está estrechamente vinculado con una respuesta del orden de lo sicológico. Ricoeur propone recuperar esta noción para la filosofía, pues considera que con ella es posible elaborar una respuesta al problema de cómo se crean las metáforas. Reconoce con los pensadores contemporáneos la existencia de metáforas en filosofía, es por esto por lo que en los últimos capítulos de su obra citada propone repensar la pretendida vinculación entre el discurso poético y el filosófico, y establecer una diferencia entre las metáforas poéticas y la utilización de las metáforas en filosofía. Ya en Aristóteles encuentra una primera diferencia entre la forma de entender la analogía en la *Poética*, la cual es una de las cuatro clases de metáforas, y la utilización que hace de la analogía en la *Metafísica*, ya no como una metáfora sino como un proceso que permite, a partir de una relación de orden, hablar de las múltiples significaciones de ser. Desde allí una diferencia se instaura entre dos tipos de analogía, una de proporción y otra de atribución, y con ello una real discontinuidad entre el discurso poético y el discurso especulativo[41].

Los trabajos de Gadamer, no sólo en *Verdad y método*, sino también en su libro *El inicio de la filosofía occidental*, donde se detiene sobre la utilización de las nociones de identidad y diferencia, y los de Ricoeur, han permitido volver sobre las exposiciones de Aristóteles para examinar la noción de semejanza. Son múltiples los usos que Aristóteles atribuye a la semejanza y diversas las construcciones discursivas que genera, con ello nuevas y variadas formas de acceder a la verdad se hacen posibles. Un camino nuevo en la investigación sobre estas formas y sobre sus posibilidades reales de construcción de conocimiento queda planteada.

[41] RICOUER, PAUL. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980, p. 347.

Capítulo Decimosegundo

SIGNIFICACIÓN Y REFUTACIÓN

En este capítulo se reconstruyen los supuestos sobre los cuales Aristóteles discute con un oponente con el fin de que admita la necesidad de los principios de identidad, de no-contradicción y de tercero excluído (A=A, y A y no A, si A no A), principios sin los cuales es imposible la construcción de un saber verdadero sobre las cosas. Dicha necesidad es exigida mediante la presentación de argumentos que refutan –ἔλεγχος– la paradoja, "una misma cosa es y no es". Refutación que sólo es es posible si previamente se han disuelto los supuestos que tal paradoja admite. Lo cual, como mostrará aquí, sólo se hará si previamente Aristóteles recompone el vínculo disuelto, por la argumentación sofística, entre las palabras y las cosas, mediante la elaboración de una teoría de la significación.

La discusión

Ya se ha mostrado en el capítulo tercero cómo Aristóteles en el libro Alpha de la *Metafísica* procede mediante el diálogo con los presocráticos, a configurar y perfilar su teoría de las cuatro causas[1]. En el libro Gamma, no a través del diálogo sino mediante la discusión, aparece la necesidad de admitir principios sobre los cuales pueda ser edificado el saber. ¿Por qué, cuando se trata de presentar la necesidad de tales principios, el método utilizado no es ya el diálogo sino la discusión?

Giorgio Colli en su libro El *nacimiento de la filosofía*[2] afirma: "en el planteamiento mismo de la discusión griega hay un intento destructivo". Para Colli, este intento se orienta a

[1] Veáse ¿Dialoga Aristóteles con Parménides?.

[2] Giorgio Colli. El *nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets Editores, 1994. pág 74.

destruir cualquiera de las tesis que se presenten, con el fin de demostrar la imperfección dialéctica. De lo anterior se podría concluir que la discusión que realiza Aristóteles con su oponente se reduce a una simple demostración de refinamiento en la técnica de destrucción de argumentos y no cumpliría ningún papel en establecer los principios sobre los cuales sería posible la construcción del conocimiento.

Lo que se tratará de mostrar, en contra de la anterior conclusión, es precisamente que la discusión es un procedimiento indispensable para enunciar los principios, para hacer aparecer su necesidad y con ello asegurar la posibilidad de avanzar en la construcción del conocimiento y por lo tanto de edificar un saber.

Perelman Ch.y Olbrechts-Tyteca L.,, en el *Tratado de la Argumentación*, precisan otra significación de la discusión: "El que cede no debe haber sido vencido en una justa erística, sino que se supone que se ha inclinado ante la evidencia de la verdad; pues el diálogo, tal como se entiende aquí, no debe constituir un debate, en el que las convicciones establecidas y opuestas las defiendan sus partidarios respectivos, sino una discusión, en la que los interlocutores busquen honestamente y sin ideas preconcebidas la mejor solución a un problema controvertido. Oponiendo el punto de vista erístico al punto de vista heurístico, ciertos autores contemporáneos presentan la discusión como el instrumento ideal para llegar a conclusiones objetivamente válidas"[3]. Es este punto de vista heurístico el que se pretende resaltar, al mostrar la forma en que la discusión hace parte también del diálogo que establece el filósofo con otros pensadores y mediante el cual configura su propio pensamiento. Discusión con los sofistas, diálogo con los presocráticos, constituirían momentos, entre otros, de un proceso único de construcción de la filosofía.

La discusión aparece suscitada por la formulación de un problema. Para ser formulado se requiere que sea "el resultado de un proceso de abstracción por medio del cual se aborde la pregunta de modo que pueda tratarse y decidirse"[4]. Precisamente en Aristóteles, ya en los *Tópicos* se ve, como propósito de estudio "encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles"[5]; pero como se ve por la anterior afirmación, no se trata de la forma de abordar todo tipo de problemas, sino sólo aquellos que puedan ser tratados desde cosas plausibles, los dialécticos; "no todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio

[3] PERELMAN Ch.y OLBRECHTS-TYTECA L., *Tratado de la Argumentación*. Madrid, Gredos, 1989, p. 81. A pié de página se cita la obra de A.C. BAIRD. *Argumentation, Discussion and Debate*, p. 307.

[4] HERMAN KRINGS. HANS MICHAEL BAUMGARTNER. CRISTOPH WILD y otros. Barcelona, Editorial Herder, 1977, p. 191.

[5] ARISTÓTELES. *Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid. Gredos, 1994. 100 a 20.

propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto en efecto, no ofrece dificultad, aquello en cambio, nadie lo haría suyo"[6]. Establecido lo anterior, precisa lo que se debe entender por este tipo de problema: "Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad o al conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios de manera contraria a la mayoría, o bien cada uno de estos grupos tiene discrepancias en su seno"[7].

El *contexto de la discusión*

¿Cuál es entonces la cuestión que se considera? La discusión sobre los principios en el libro Gamma de la *Metafísica* se encuentra determinada por la forma en que debe ser configurada la "Ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo"[8]. Todo saber en Aristóteles requiere el establecimiento de principios y de nociones desde los cuales es posible su construcción, tal como lo establece en los *Analíticos posteriores*. Por lo tanto, es preciso, si se trata de la ciencia del ente en cuanto ente, proceder a establecerlos; esto exige, como el mismo Aristóteles lo asegura en este libro, tener un conocimiento ya sobre los entes, pues, "es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y este es el filósofo"[9].

Este saber requiere del discurso especulativo, el cual, como nos lo hace ver Ricoeur en la *metáfora viva*, "es el que establece las nociones primeras, los principios, que articulan primordialmente el espacio del concepto"[10]. Se podría entonces, a partir de lo anterior, afirmar que el procedimiento utilizado por Aristóteles para hacer aparecer tal espacio, es el de la discusión, por medio de la cual es posible demoler los lugares en los que se sitúa lo hasta ahora conformado, y destruir con ello las anteriores opiniones con el fin de hacer

[6] *Tópicos*. 104 a 5.

[7] Aristóteles. *Tópicos*. 104 b 1-5.

[8] Aristóteles. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1987. 1003 b 21.

[9] *Metafísica*. 1005 b10-12.

[10] Paul Ricoeur. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad, S.L. 1980, p. 405.

aparecer un nuevo espacio en el que sea posible configurar el nuevo saber. La argumentación que seguirá, será una apuesta en favor de la anterior hipótesis.

La forma adecuada de llevar a cabo una discusión es descrita por Aristóteles en el libro VIII de los *Tópicos*. Un esquema de esta descripción se encuentra en el libro de Colli citado: "El interrogador propone una pregunta en forma alternativa, es decir, presentando las dos opciones de una contradicción. El interrogado hace suya una de las dos opciones, es decir que afirma con su respuesta que ésa es la verdadera, elige. Esa respuesta inicial se llama tesis de la discusión: la función del interrogador es demostrar, deducir, la proposición que contradice la tesis. De ese modo consigue la victoria, porque al probar, que es verdadera la proposición que contradice la tesis, demuestra al mismo tiempo la falsedad de ésta, es decir que refuta la afirmación del adversario, que se había expresado en la respuesta inicial"[11].

Aristóteles inicia la discusión en el libro Gamma, presentando la pregunta en forma de dos opciones. Una es asumida por el sofista: "Una misma cosa es y no es" (τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι)[12] y la otra por él mismo: "Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido". (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῇ αὐτῇ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)[13].

La opción que elige el sofista se convierte, en la para-doxa que debe ser discutida por Aristóteles, quien asume el papel de interrogador y procede a demostrar, mediante la refutación, la verdad de la proposición que la contradice, el principio de no-contradición.

Se encuentra una descripción de la refutación en: *Analíticos primeros* (66b 11) y en *Sobre las refutaciones sofísticas* (165 a 5), allí se afirma: "El razonamiento, en efecto, parte de unas cuestiones puestas de modo que necesariamente se ha de decir, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido; una refutación, en cambio, es un razonamiento con contradicción en la conclusión"[14]. Tomas de Praetere, considera que la refutación, es un argumento dialéctico que permite concluir de lo probable, lo necesario. La refutación afirma adicionalmente no sólo la imposibilidad de una tesis, sino la necesidad de la negación de la tesis refutada, gracias al principio de tercero excluído, o más bien a una variante modal de este principio: "*si* A *es imposible, entonces no*-A *es necesaria*"[15].

[11] GIORGIO COLLI. *op.cit.*, p. 65.

[12] *Metafísica*. 1006 a.

[13] *Metafísica*. 1005 b 20.

[14] *Sobre las refutaciones sofísticas*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1994, 165 a 5.

[15] THOMAS DE PRAETERE, "*La justification du principe de non-contradiction*" En: Revue Philosophique de Louvain. N° 1 Fevrier 1998, pág 58.

Veamos entonces si realmente es posible pasar de lo probable a lo necesario por medio de la refutación. En los *Tópicos* Aristóteles establece la diferencia entre razonamientos demostrativos y razonamientos dialécticos: "Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales; en cambio es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo); en cambio son cosas plausibles las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos o reputados"[16].

Si el paso de lo posible a lo necesario, tal como lo afirma Thomas de Praetere, se da por medio del principio de tercero excluido, surge la pregunta ¿cómo entonces, si se trata de razonamientos diálecticos, se pasa de lo plausible a lo imposible? ¿Es lo imposible opuesto a lo plausible? Es preciso hacer una distinción entre estas dos nociones: Lo posible es una modalidad del ser, de éste se puede decir que es posible, necesario, real. La plausibilidad tiene que ver con lo que es creíble para alguien. La diferencia que establece Aristóteles entre el razonamiento demostrativo, en el cual se expresa la verdad, y el dialéctico, el cual se asume desde la credibilidad, tiene que ver con esta distinción. Las cosas verdaderas y primordiales, de las que parten dichos razonamientos no tienen credibilidad por otras, sino por sí mismas. Ellas expresan de hecho la verdad, la modalidad del ser. Las plausibles dependen de la credibilidad de quienes las asumen, ellas al ser sometidas al exámen por medio de argumentos, adquieren mayor o menor verosimilitud, dependen de la fuerza de los argumentos presentados; pero no se puede afirmar sin embargo que sean verdad. La pregunta más bien debería ser ¿De qué manera se pasa de lo plausible a la verdad?

La refutación es un argumento dialéctico que se construye a partir de una *para-doxa*, ella es una opinión plausible, en tanto pronunciada por un filósofo. Es una opinión y toda opinión debe ser examinada respecto a la verdad o no, de la relación que expresa. El saber propiamente no se construye a partir del examen de las opiniones, sino al establecer los principios y las nociones primeras desde las cuales se articula su espacio conceptual. Con la refutación de la para-doxa, se logra mostrar el error de tal afirmación, no sólo mediante los argumentos sino sobre todo al desbaratar los supuestos, sobre los cuales ellos se sustentan, los cuales propiamente son examinados desde posturas teóricas específicas. Mediante tal procedimiento el camino hacia los principios se despeja y ellos aparecen así a partir de dicho exámen.

[16] *Tópicos*, 100 a 27-100b 23.

Las para-doxas de los sofistas

¿Cuáles son los lugares que es preciso demoler y por qué desde ellos no es posible construir la sabiduría? Aristóteles describe así la situación con la que se encuentra: "Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden por una parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza"[17]. ¿Quiénes son los que pretenden que una cosa es y no es? Pierre Aubenque en su libro *Le problème de l'être chez Aristote*, considera: "Sin lugar a dudas no es exagerado decir que la especulación de Aristóteles tiene por objeto principal responder a los sofistas"[18].

Tal afirmación, de que una cosa es y no es, en este caso, pronunciada por un sofista, ciertamente causaría a quien la escuche una cierta perplejidad y exigiría por lo tanto que le sea explicada. Causa perplejidad y por lo tanto desconcierto, pues ella no aparece a cualquiera que la escucha como algo admitido y por lo tanto creíble; no hacen parte de aquello que se considera verdadero, las opiniones que se admiten sin más. Es en ese sentido que se dice que es una para-doxa, la cual es descrita por Aristóteles como uno de los componentes de la dialéctica: "una tesis es un juicio paradójico de alguien conocido en el terreno de la filosofía, v.g: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza) o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno, tal como dicen los sofistas: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor"[19]. El hecho de que la para-doxa sea una tesis pronunciada por un filósofo, permite asegurar que existe detrás de esta afirmación una reflexión y una argumentación que permitiría demostrar su validez, frente a lo que generalmente es admitido por la opinión común, que las cosas son. Opinión, que por serlo de la mayoría, no ha requerido una argumentación para mostrar su validez, sino que pertenece al ámbito de lo que es admitido sin más.

Aristóteles, para poder discutir con la para-doxa que una cosa es y no es, le es preciso entonces conocer los argumentos que la sustenta. Tal afirmación es al parecer, según

[17] *Metafísica*. 1006 a 1-12.

[18] PIERRE AUBENQUE. *Le problème de l'être chez Aristote*. París, Presses Universitaires de France, 1962. p. 90.

[19] *Tópicos*. *op.cit.* 104b 20-28

Pierre Aubenque, una consecuencia extrema de los argumentos presentados por Gorgias, mediante los cuales se llega a establecer la imposibilidad de admitir el vínculo natural entre las palabras y las cosas, vínculo según el cual, lo que se dice es lo que es[20].

De Gorgias se conserva un fragmento en dos versiones, la de Sexto Empírico y la de un autor anónimo, cuyo título es *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*. Según la versión de Sexto Empírico, el sofista, presenta los siguientes tres argumentos: "El primero es que nada existe; el segundo, que, aun en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros"[21]. Con estos tres argumentos, Gorgias pretende mostrar, según lo afirma Gianni Carchia, el poder que tiene la palabra por ella misma, independiente de su posible relación con las cosas. Dicha relación se encuentra por medio de los anteriores argumentos, completamente complicada y distendida. "La perspectiva que nos abre a partir de las tres célebres proposiciones del fragmento *Sobre el no ser* no es ni trágica ni irracionalista. Gorgias, en efecto, no se siente en absoluto prisionero de las redes de su proceder dilemático, y la relación entre la palabra y la realidad no es dramática; al contrario, la palabra de la retórica es un intento de distanciamiento de la realidad declarada remota e indiferente"[22].

El distanciamiento de la palabra de la realidad expresado en los anteriores argumentos, que Gorgias justifica ampliamente por medio de múltiples reducciones al absurdo, es el resultado de un proceso iniciado con la aparición de la reflexión. Ronco Ronchi en su libro *La verdad en el espejo*, siguiendo a Wittgenstein afirma que la filosofía surge cuando aparece la necesidad de un distanciamiento del "hablante respecto a la lengua que él habla y respecto a la cultura a la que él pertenece";[23] y Hegel, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, afirmaba que por ser la lengua griega alfabética, permitía la desaparición del grafismo como materialidad sensible, para dejar que sólo apareciera el flujo temporal de la voz. De esta manera se explica la alta conciencia que aparece en los argumentos de Gorgias, alcanzada ya por los griegos respecto a la distancia que existe entre la palabra escrita u oral, el conocimiento y las cosas; la cual es llevada por su argumentación a su más nítida explicitación. Son tres las verdades supuestas sin más por la opinión común, que se ponen en entredicho, la verdad que tiene que ver con la simple aceptación de la existencia de las cosas: las cosas no existen. La verdad de que el hombre conoce las

[20] Pierre Aubenque. *op.cit*, p. 100.

[21] *Sofistas Testimonios y fragmentos*. Madrid, Editorial Gredos,1996, p. 176-177.

[22] Gianni Carchia. *Retórica de lo sublime*. Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p. 42

[23] Ronco Ronchi. *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, Ediciones Akal, S.A, 1996.

cosas: si existen son inaprehensibles. Y la verdad de que nos comunicamos: si son aprehensibles no pueden ser comunicadas a otros.

A partir de la anterior situación a la que es llevada la reflexión, la constitución de un saber sobre las cosas aparece como un enigma que debe ser resuelto por el sabio. ¿De qué manera la palabra puede después de haber sido distanciada de las cosas, volver a hablar con verdad de ellas? ¿De qué manera se puede saber qué tipo de palabra es manifestación de la verdad alcanzada por el conocimiento? La verdad no es lo expresado en la palabra, no hay tampoco una palabra que se instaure como manifestación de la verdad, la verdad con los sofistas debe ser conquistada a través de la solución de los enigmas que se expresan mediante la palabra; pero a la vez la solución de los enigmas desde la palabra misma, sólo permite remitirnos a otras palabras, lo que lleva a la reflexión a un camino sin salida. Es esto lo que permite aun hoy afirmar a Antonio López Eire, citando a su vez a Derrida, "los signos lingüísticos se refieren sólo a otros signos lingüísticos, de modo que la interpretación de un texto nunca puede alcanzarse"[24]. Y desde esta perspectiva: "La filosofía está regida por la retórica y no al revés, porque al hablar, todo es *lógos*, ya que el lenguaje que describe Escila y Caribdis y carreras de carros sobre la superficie es mucho más retórico que referencial"[25], aludiendo con estos ejemplos expresamente a los argumentos de Gorgias[26]. Es preciso entonces, como lo intentará Aristóteles, volver a conferir al λόγος el poder de proferir la verdad sobre las cosas, su proyecto filosófico se comprenderá desde esta perspectiva.

Teoría de la significación

En el tratado *Sobre la Interpretación*, Aristóteles presenta la forma de resolver tal enigma: "Así pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. Y así como las letras no son las mis-

[24] ANTONIO LÓPEZ EIRE. *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Madrid, Arco/Libros, S.L., 1997, p. 69.

[25] *op.cit.* p. 73.

[26] El argumento de Gorgias es el siguiente: "Si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto no es pensado lo que existe. Y al igual que las cosas que se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra) así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su especial criterio. Si alguien en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar. Pero esta conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado". |80| |81| |82|. ***Sobre lo que no es o sobre la naturaleza***. En: Sofistas Testimonios y Fragmentos. Madrid, Gredos, 1996.

mas para todos, tampoco los sonidos son los mismos. Ahora bien, aquello de lo que esas cosas son signos primordialmente, las afecciones del alma, son las mismas para todos, y aquellas de las que éstas son semejanzas, las cosas, también son las mismas"[27]. En esta afirmación se esboza una cuádruple relación entre la escritura, los sonidos, las afecciones del alma y las cosas. Al caracterizar cada una de estas relaciones, Aristóteles construye la posible solución a la *para-doxa* suscitada por los sofistas. El vínculo entre el sonido, la escritura y las afecciones del alma es simbólico, pues las letras y los sonidos, no son los mismos para todos, son el producto de una convención, su vínculo no es natural, es establecido por el hombre que lo construye. Las cosas y las afecciones del alma son las mismas para todos, pues son por naturaleza de una determinada manera; pero el vínculo, que se establece entre las cosas y las afecciones del alma, es el producto de la semejanza.

La palabra símbolo –σύμβολον–, con la que Aristóteles nombra la relación entre las palabras y las afecciones del alma, es utilizada cotidianamente por los griegos para expresar un convenio o un contrato. Significaba en un comienzo una tablilla que era partida en dos, con el fin de entregar una de sus partes a aquel con el que se realizaba un vínculo[28]. De manera semejante, el vínculo que se establece entre las afecciones del alma y los sonidos, y de éstos con la escritura, se establece mediante un convenio que pretende ser permanente. El carácter simbólico de tal relación, permite comprender, cómo a partir de éste se puede reconstruir la significación que a tal vínculo se lo otorgó.

Mediante el sonido se simboliza la noción, con la escritura el sonido, son sus formas de manifestación. El nombre –ὄνομα– es la mínima unidad significativa, cada una de sus partes no poseen significación por sí mismas, sino en cuanto hacen parte del nombre, el verbo –ῥῆμα– co-significa tiempo y el enunciado –λόγος– significa y está compuesto por partes ellas mismas también significativas. Aristóteles es el primero, tal como lo afirmara W. Jaeger, según lo recuerda Pierre Aubenque, en elaborar propiamente una teoría de la relación, o mejor, de la distancia entre el lenguaje y su objeto. Con ello construye una teoría de la significación que da cuenta de la separación y de la relación entre el lenguaje como símbolo, las afecciones como signos y el ser como significado, dicha teoría de hecho supone una distancia entre el símbolo y la cosa significada[29]. Con el fin de intentar una mejor

[27] *Sobre la Interpretación*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Editorial Gredos, 1988, 16 a 1- 10.

[28] GADAMER dice con respecto al símbolo: 'significa tablilla del recuerdo'. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tesera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo cual se reconoce a un antiguo conocido". HANS-GEORG GADAMER. *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1991, pág 84.

[29] PIERRE AUBENQUE, *op.cit.*, págs. 101-102.

comprensión de lo que se podría denominar una teoría de la significación en Aristóteles, se partirá de una primera posible distinción entre sentido o significación y símbolo.

En el texto de Gorgias (fragmento 85) nos encontramos con la siguiente afirmación: "Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da sentido a la palabra"[30]. Esta última expresión, sentido, aparece como λόγος μηνυτικός, ésta y según el fragmento de Gorgias alude a la manera como la realidad le da sentido a las palabras. En este fragmento, más adelante se afirma: "la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza"[31]. La relación realidad - palabra, palabra - realidad, no es por lo tanto simétrica. Hay un ir de la realidad a la palabra, pero no un volver de la palabra a la realidad.

Aristóteles no habla exclusivamente de la relación palabra - realidad o realidad - palabra, sino que dicha relación se encuentra mediada por las afecciones del alma. En él encontramos la palabra νόημα, para referirse al contenido del pensamiento, la cual vincula con la palabra significación, σημάντικος. El contenido del pensamiento se simboliza mediante el sonido y éste mediante la escritura y de esta manera se hace significativo. Sólo mediante esta simbolización es posible reconstruir el vínculo entre el contenido del pensamiento y su expresión y de esta manera restituir a la palabra su significación. ¿Pero cuál es a su vez la relación entre el contenido del pensamiento y las cosas? Los sonidos y la escritura son símbolos de las afecciones del alma, nos remiten a ellas; éstas a su vez son signos de las cosas. Estos signos imitan las cosas, no las simbolizan, de ésta manera se puede establecer una diferencia entre símbolo y signo, que marca la diferencia de relación entre -ὁμοίωμα-, las afecciones del alma, con los sonidos y éstos con la escritura, mediante la convención, y la relación que se da entre las cosas y las afecciones del alma, la cual como lo afirma Pierre Aubenque, se realiza por "composición o división que pretende esta vez imitar, y no solamente significar, no las cosas en sí mismas, que propiamente no son imitables por el discurso, pero sí al menos la relación entre las cosas mismas: su composición o división"[32].

[30] GORGIAS. *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*. En: *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Traducción de Antonio Melero Bellido. Madrid, Editorial Gredos, 1996. [85]

[31] *Op. cit.* [86]

[32] PIERRE AUBENQUE, *op. cit.* p.111.

El *logos apofántico* - *λόγος ἀποφαντικός*

A partir de la anterior explicación se comprende cómo opera lo simbólico, lo sígnico y la semejanza en la constitución de la significación; pero todavía no se logra comprender cómo hacer que esta significación sea verdadera. Aristóteles en el tratado *Sobre la interpretación*, se plantea una diferencia fundamental con respecto a los enunciados significativos, que lo lleva directamente a plantearse el problema de la verdad. "Todo enunciado es significativo, pero no como un instrumento natural, sino por convención, como ya se ha dicho, ahora bien, no todo enunciado es asertivo, sino sólo aquel en que se da la verdad o la falsedad: y no en todos se da; v.g.: la plegaria es un enunciado, pero no es ni verdadero ni falso. Dejemos de lado esos otros —ya que su examen es más propio de la retórica o de la poética—, ya que el objeto del presente estudio es el enunciado asertivo"[33]. ¿De qué manera en el enunciado asertivo se expresa la verdad o la falsedad? "Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división. Así, pues los nombres y los verbos, por sí mismos, se asemejan a la noción sin composición ni división, v.g.: hombre o blanco, cuando no se añade nada más: pues aún no son ni falsos ni verdaderos. De esto hay un ejemplo significativo: en efecto, el ciervo-cabrío significa algo, pero no es verdadero ni falso, a menos que se añada el ser o el no ser, sin más o con arreglo al tiempo"[34]. La verdad se expresa, mediante el enunciado asertivo, añadiendo el ser y el no ser; pero para ella ser expresada, y de esta manera hacerse significativa, se requiere que el pensamiento vuelva sobre lo que compone y divide lo que por semejanza, (la cual integra procesos de diferencia y de identidad) conoce de las cosas, sus relaciones. La diferencia entonces es instaurada entre noción -νόημα-, que alude al contenido del pensamiento, significación -σημαντικός-, que remite a la comprensión tal como se expresa a otros, y la verdad -ἀλήθεια-, la cual sólo puede ser proferida cuando se añade el ser o el no-ser al enunciado.

El *libro Gamma y la significación*

Aristóteles en los *Analíticos posteriores* y en la *Ética Nicomaquea* ha establecido que los principios se enuncian a partir de su captación inmediata por medio del intelecto. Sorpresivamente,

[33] *Sobre la Interpretación*. 17 a 8.

[34] *Ibid*, 16 a 10-15.

en el libro Gamma de la *Metafísica*, aparece una demostración de los principios que deben ser establecidos con el fin de constituir un saber sobre el ente.

Esta demostración se da, según lo asegura Aristóteles, a causa de la ignorancia que algunos manifiestan en sus argumentaciones: "Exigen, ciertamente, algunos por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); ¿acaso puede decirnos qué principio la necesita menos que ésta?"[35]. La demostración no es posible, en la medida en que se trata de los principios. La única vía para sacar al ignorante de su falta de saber es la discusión, a través de la cual se le muestra al sofista la imposibilidad de sus afirmaciones.

El error, que impide al sofista reconocer la verdad de los principios, radica en la no-comprensión de la relación que se opera entre las cosas, las afecciones del alma, los sonidos y la escritura. Al no poder el sofista, mediante la palabra, volver a las cosas, el saber y su comunicación se torna imposible. Es tarea, entonces, del filósofo constituir la vía de su acceso. La cual se abre si se acepta la siguiente verdad: es "imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio [de no-contradicción] sea el mejor conocido (pues el error se produce en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento"[36]. Una vez establecida la importancia de aceptar tal principio para poder conocer, se hace necesario hacer aparecer la verdad de éste mediante la refutación de los argumentos que no permiten su reconocimiento.

Para poder realizar la refutación, es preciso que el otro acepte al menos poner a prueba su opinión. Para ello, sólo basta que el interlocutor diga algo, pues: "Se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta"[37]. Decir algo es pronunciar un enunciado, que como tal pretende ser significativo, tal como Aristóteles lo ha mostrado en el tratado *Sobre la interpretación*, lo cual es recordado de nuevo aquí "y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario

[35] *Metafísica*, 1006 6-11.
[36] *Ibid*, G 1005b 13-17.
[37] *Ibid*, G 1006 a 12-15.

reconozca que algo es o no es (pues esto sin duda podría ser como una petición de principio), sino que significa algo para sí mismo y para otro; en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, éste tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro"[38]. Al aceptar que dice algo, debe aceptar igualmente que quiere decir algo, es decir tiene una pretensión significativa, y al querer esto, pretende a su vez que otro lo comprenda; sólo de esta manera puede razonar con otro y consigo mismo. La significación se convierte así, en la condición fundamental de toda discusión, pues toda significación se realiza en su cumplimiento expresivo, mediante la palabra, que es proferida para que otro a su vez pueda comprenderla, al restituir a la palabra su significación.

Significación y verdad

Una vez aceptada por el interlocutor la significación y con ello la posibilidad de razonar y de esta manera discutir, la pregunta es ¿cómo pasar de la significación a la verdad?, de manera que, al aceptar la afirmación: es imposible engañarse, se pueda de nuevo instaurar la posibilidad del conocimiento. En el tratado *Sobre la interpretación*, Aristóteles estableció que no todo enunciado por el hecho de ser significativo es verdadero. Sólo es susceptible de ser verdadero o falso aquel enunciado en el que, al añadir el ser o el no ser, afirme o niegue. Pero ¿a partir de qué criterio se puede establecer cuándo un enunciado es verdadero y cuándo falso?

Aristóteles establece una distinción entre decir algo (enunciar significativamente) y decirlo de manera absoluta, "pues cuando decimos absolutamente, significamos esencialmente"[39]. Esto introduce una nueva distinción con respecto a los enunciados que Ricoeur recuerda en *La metáfora viva*: "El logos abarca tanto la composición de nombres, o definición, como la composición de verbo y nombre, o frase"[40]. La definición es una composición de nombres, no es un enunciado asertivo, pues no se le añade si es o no es. Con este tipo de enunciado se marca la diferencia entre lo que es esencial, la definición y cualquier otro enunciado que por la forma en que está constituido puede dar igualmente cuenta de lo accidental.

Todo saber es de lo esencial, no de lo accidental. El saber del ente en cuanto ente, que se pretende constituir, exige por lo tanto que además de aceptarse que las palabras signifiquen, se acepte la significación absoluta, esto es, la definición. Aristóteles al inicio de

[38] *Ibid.*, G 1006 a 19- 24.

[39] Encontramos esta indicación en la *Ética Nicomaquea*, al intentar definir lo que es la continencia. 1151 b 2

[40] Observación realizada en la nota a pié de página N° 17. PAUL RICOEUR. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980, p. 26.

la refutación dice: "Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión 'ser' o 'no ser' sea algo determinado"[41]definir es determinar y realizamos tales determinaciones, decimos esto: tal cosa. Lo cual hacemos mediante un enunciado que significa qué es ser, tal como se especifica en los *Tópicos*[42]. Así lo precisa Aristóteles en el libro Zeta de la *Metafísica*: "sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de suerte que también "Ilíada" será una definición), sino únicamente si es de algo primero"[43].

"El nombre tiene un significado y un significado único"[44]. El que existan diferentes nombres para referirse a lo mismo, o que al referirnos a lo mismo, lo hagamos por medio de los accidentes que le ocurren a esto que es uno; no quiere decir que no exista lo uno, pues si no se pudiera referir a lo mismo, no habría razonamiento y sería imposible dialogar con otros. Este significado único se refiere a la esencia de una substancia una: "Así, pues si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un animal bípedo (pues esto era lo que significaba 'hombre'). Y, si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea [entonces] un animal bípedo (pues lo que significa "ser necesario" es "no poder no ser" [hombre]"[45]. Es mediante este tipo de enunciado que se abre no sólo el espacio de la significación, sino que al definir se determina y sólo se determina si existe una entidad diferente a otras entidades, lo uno, y esto es la substancia. De la significación, se avanza hacia la definición y de ésta a las cosas. De esta manera la definición revela la realidad del referente, el ente es como tal, principio sobre el que sí es posible constituir un saber. "Pues la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad"[46].

Pero ¿si la definición expresa la esencia de algo primero? ¿Qué es lo que permite expresar el enunciado asertivo? Por medio de él afirmamos o negamos, añadimos el ser o el no ser, expresamos a otros y a nosotros mismos, la manera como conocemos que las cosas se dan, mediante la afirmación o la negación.

[41]*Metafísica* 1006 a 30

[42]*Tópicos*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1994. 102 a.

[43]*Metafísica* Z, 1030 a 6-11.

[44]*Ibid*., 1006 b 12.

[45]*Ibid*., 1006 b 29- 32.

[46]*Ibid*., G 1006 b 20.

En un enunciado asertivo o bien se dice algo acerca de algo -τὶ κατά τινος-, es decir se afirma, o se dice algo separado de algo τὶ ἀπό τινος y de esta manera se niega, y esto al añadir el ser o el no ser. Esta posibilidad del enunciado asertivo le permite decir a Aristóteles: "Ahora bien, como quiera que es posible, tanto aseverar que no se da lo que se da, como aseverar que se da lo que no se da, y de igual modo respecto a los tiempos distintos del presente, cabría negar todo lo que uno afirmara y afirmar todo lo que negara; así que es evidente que a toda afirmación se le opone una negación y, a toda negación, una afirmación. Y llamemos *contradicción* a eso, a la afirmación y la negación opuestas"[47]. La contradicción aparece así gracias a esta posibilidad del enunciado. Es a partir del descubrimiento de esta posibilidad, como el sofista construye su proceder dilemático "no dice ni "así" ni "no así" sino "así y no así" y nuevamente niega ambas cosas, diciendo que así ni no así. Pues si no ya habría algo definido"[48]. El error del sofista está en no constituir como principio la definición, sino por el contrario tomar como punto de partida el enunciado asertivo.

Para Aristóteles, los sofistas exploran con la argumentación esta posibilidad dada por el enunciado asertivo, por esto se quedan encerrados en la palabra; sin poder, llevados por la misma, establecer ningún tipo de diferencia y por esto sin saber a qué se refieren al hablar con verdad de las cosas. Pues la distinción surge de la cosas y no de la palabra. "Si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo un trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa"[49].

Sólo en la medida en que toda afirmación o negación, se supedita a la esencia, y con ello a su referencia, la unidad, se hace posible la constitución de un logo verdadero. Pues si mediante la afirmación y la negación no se puede unir o separar lo que le pertenece o no a las cosas, no sería posible distinguir unas cosas de otras, luego no existiría nada y ¿cómo, entonces, dice Aristóteles, puede hablar o andar lo que no existe? La realidad es primera y el discurso segundo. Y si esto es así, se pone de manifiesto que toda afirmación o negación en la enunciación es o verdadera o falsa, pues "no es posible afirmar y negar con verdad simultáneamente una misma cosa"[50]. Y esto lo sabemos porque todos nosotros nos vemos abocados, en nuestra experiencia cotidiana, a decidir hacer unas cosas y otras no: "¿Por qué, en efecto, camina hacia Mégara y no está quieto cuando es preciso caminar? ¿Y por qué al

[47] *Sobre Interpretación*, 17 a 28- 35.

[48] *Metafísica*, 1008 a 32-34.

[49] *Ibid.*, 1007 b 20-22.

[50] *Ibid.*, 1008 b.

rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un pricipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea bueno y no bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal no-hombre"[51].

El saber sólo es posible constituirlo, si aceptamos esta verdad, que corresponde a este sabernos de carácter antipredicativo. Efectivamente, hablamos, significamos, definimos, razonamos, caminamos y nos vemos forzados continuamente a tomar decisiones, simplemente porque existimos y con nosotros los demás y el mundo. Pero aunque no sabemos de manera absoluta, debido a la constitución de nuestra naturaleza, la verdad se nos presenta siempre como algo que deseamos alcanzar y al menos siempre sabemos que hay ciertas afirmaciones o negaciones que se acercan más a la verdad: "Además aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerra igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil"[52]. La forma en la que aparece este sabernos, es lo que permite afirmar a Jan Lukasiewicz, que el principio de no-contradicción, sólo puede valer como una suposición, solamente posible de ser justificada por consideraciones de orden 'práctico-éticas'[53].

De esta manera mediante la refutación aparece con claridad la verdad de los principios, en el espacio mismo de nuestra constitución como seres que vivimos, actuamos, producimos y pensamos, es esto lo que se nos revela delante de nosotros por obra de la reflexión suscitada por la refutación de aquellas para-doxas, que aunque no es camino para llegar al establecimiento de los principios, sí permiten avanzar en el camino de su elucidación y de esta manera hacerlos manifiestos para todos. ¿Cómo, si no, podemos despertarnos del sueño de creer que las palabras son las cosas?

Un nuevo espacio es así desplegado por obra de la refutación de la paradoja, y preparado ya el terreno, no queda más que instaurar los principios, sobre los cuales le es posible a Aristóteles edificar un único saber del ente en cuanto ente. Quedará por determinar si esta empresa es posible o no.

[51] *Ibid.*, 1008 b 20-24.

[52] *Ibid.*, 1008 b 32-36.

[53] Citado por TOMAS DE PRAETERE. "La justification du principe de non-contradiction", en *Revue Philosophique de Louvain*. N° 1 Fevrier 1998, p. 51.

Capítulo Decimotercero

LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN SUS VÍNCULOS CON LA RETÓRICA Y LA POÉTICA

En este capítulo se hará un recorrido por los vínculos que se construyen mediante la opinión en la comunidad y cómo éstos se renuevan y reconstruyen, mediante la invención poética. La explicitación de esta relación permitire mostrar cómo este vínculo entre lo viejo y lo nuevo se expresa a su vez en la configuración del discurso filósofico, mediante la opinión y la paradoja.

Ética y política

Para comprender el pensamiento ético-político de Aristóteles se requiere, primero, entender la relación necesaria que estos términos comparten al interior de la obra del filósofo de Estagira; y, segundo, reconocer, a partir de la obra misma, los nexos que se establecen entre los miembros de una determinada comunidad, a través de la palabra retórica y poética.

Aristóteles concibe la política como una ciencia arquitectónica, pues es ella, la que busca los medios adecuados, pone los cimientos, construye la estructura y configura la polis como su obra. En ella cada hombre que la conforma es y se realiza cuando lleva a cabo la tarea que le es propia y esencial como ser humano. Ésta sólo se hace posible si se llevan a cabo acciones que la permitan y en esa medida que estén de acuerdo con lo que lo dispone y lo orienta a su plena realización; en este sentido alcanza la felicidad, la cual no es más que la expresión de este logro. En este texto se intentará mostrar cómo en el pen-

samiento de Aristóteles la ética y la política se encuentran vinculadas,[1] y cómo solamente es posible crear comunidad mediante la palabra de la retórica y la poética.

Es preciso entonces, según este planteamiento inicial, establecer los siguientes interrogantes: ¿cuál es la tarea que según su disposición y finalidad le corresponde realizar al hombre? ¿cómo logra la política proveer formas adecuadas para llevar a cabo la construcción de una vida buena y feliz para los seres humanos que habitan en una determinada comunidad?, ¿cuál es el papel que el discurso retórico y el poético tienen en la formación de la polis?

La tarea del ser humano

"Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden"[2]. Con esta afirmación de carácter general, Aristóteles enuncia un principio que guía su trabajo de explicación en todos los ámbitos del saber: la prioridad de la causa final. Desde este principio se determina el fin de la política y de la ética como la consecución de la felicidad del hombre y, por lo tanto, de la polis; fundándose de este modo la necesidad de su vínculo.

Comencemos por identificar la tarea que le corresponde al hombre realizar con el fin de lograr su felicidad. Para ello es preciso mostrar sus semejanzas y diferencias con los seres vivos. El alma como tal es un principio de vida, cada ser vivo para la conservación de ésta se encuentra dotado de ciertas facultades[3]. El hombre comparte con plantas y animales la facultad nutritiva, con los animales además de ésta, la sensación, y con algunos de ellos la memoria y la imaginación; pero él es el único animal con razón. La presencia de más de una facultad hace que entre ellas se realicen diversas relaciones con el fin de que a través de su cooperación, se logre preservar la vida; por ejemplo, en el animal la sensación ayuda a la nutritiva, pues ella es necesidad del alimento, pero es la sensación la que orienta su

[1] Antes de ser disociadas la política y la ética como lo muestra JÜRGEN HABERMAS en su libro *Teoría y Praxis*, por la positivización que realizan Maquiavelo y Hobbes de la política al comienzo de la modernidad, para dar lugar finalmente en el mundo contemporáneo a su total separación. Veáse: JÜRGEN HABERMAS. *Théorie et Pratique*. Paris, Payot, 1975, págs. 79-93

[2] *Etica Nicomaquea*. Traducción de Julio Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1992, 1094 a

[3] En el Tratado *Acerca del Alma*, ARISTÓTELES establece lo que significa vivir: "Y como la palabra vivir hace referencia a múltiples operaciones, cabe decir de algo que vive aun en el caso de que le corresponda alguna de ellas, por ejemplo, intelecto, sensación, movimiento y reposo locales, amén del movimiento entendido como alimentación, envejecimiento y desarrollo. De ahí que opinemos que todas las plantas viven". Traducción de Tomás Calvo Martinez. Madrid, Gredos, 1988, 413 a 20.

búsqueda. El hombre en cuanto pertenece al género de los seres vivos, comparte con ellos varias de sus facultades; pero se diferencia por su razón[4]. Debe por esto conformar su actividad de acuerdo con lo que lo caracteriza, una vida de razón y esto de la mejor forma posible, es decir de acuerdo con la virtud. "Decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta"[5].

La razón es una facultad que posibilita el conocimiento de la verdad; pero para lograrlo se deben dar las disposiciones que lo hagan posible. Aristóteles distingue las facultades -δύναμις- del alma, de las disposiciones -διάταχις- y de las actividades y acciones propiamente tales. Las facultades, entre las cuales encontramos la razón, son, en sentido estricto, potencialidades que poseemos por naturaleza, están allí para ser actualizadas. Las disposiciones son la forma en que se moldean estas facultades mediante el ejercicio continuo. Las actividades y acciones son las formas en que éstas se ejecutan y aparecen de manera específica y singular[6]. Con el fin de hacer esto comprensible, Aristóteles recurre a una imagen que puede sernos familiar, es el caso del citarista quien sólo mediante una práctica constante le es posible adquirir la disposición para interpretar la cítara y llegar a ser un buen ejecutante, lo cual se manifiesta en la interpretación de una determinada pieza musical. De esta manera igualmente identificamos a alguien como sabio y bueno por sus específicas realizaciones.

Aristóteles enumera cinco disposiciones por las que "el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo, a saber, el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto"[7]. Cada una de estas disposiciones son definidas en la *Ética* de la siguiente manera: La ciencia -ἐπιστήμη- como un saber demostrativo[8], el arte -τέχνη- como modo de ser productivo acompañado de razón verdadera[9], la prudencia -φρόνησις- como un modo de ser racional

[4] El término lógos se traduce comunmente por razón. Actualmente se traduce por lenguaje. Preferimos conservar la traducción por *razón*, a pesar de sus limitaciones, en vez de *lenguaje*, pues hoy en día también se dice que los animales tienen lenguaje y de esta manera no nos permite en una primera aproximación a lo que este término significa en Aristóteles, marcar lo que es específico al ser humano. Trataremos de dar cuenta de esa diferencia en lo que sigue.

[5] *Ética Nicomaquea*, 1098 a 10

[6] Es importante precisar que esta restricción no se cumple con la facultad nutritiva ni con la sensitiva, pues éstas sólo requieren de los órganos adecuados para que se puedan actualizar.

[7] *Ética Nicomaquea*, 1139b 15

[8] *Ibid.*, 1139b30

[9] *Ibid.*, 1140 a 20

verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre[10], el intelecto –νοῦς– como una disposición que permite acceder al conocimiento de los principios[11], y, finalmente, la sabiduría –σοφία–, como intelecto y ciencia a la vez pues su objeto es el más honorable[12]. La descripción anterior nos permite señalar las distintas formas en que se accede a la verdad. Hay una forma de la verdad para el arte otra para lo bueno, otra para lo que puede ser demostrado, otra para los principios y otra que permitiría integrar principios y demostración. Si existen múltiples disposiciones, diversas son las formas de la verdad y por esto diversos los objetos que le corresponden.

A partir de este hecho, Aristóteles en el libro VI de la *Ética Nicomaquea* diferencia en el alma del hombre dos partes: la racional y la irracional. "Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales; una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por su naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla *científica* y a la segunda *razonadora*, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera"[13].

En la anterior descripción aparecen dos tipos de objetos, el primero cuyos principios no admiten ser de otra manera, como es el caso de los objetos que corresponden a los saberes teóricos, de la matemática, la teología y la física, y el segundo a los objetos contingentes sobre los cuales se configuran los saberes prácticos: arte, ética y política. La diferencia instaurada entre lo teórico y lo práctico radica en que al objeto de lo primero no es el hombre quien le da su existencia y al segundo sí: en el caso del arte se produce una obra; en el caso de la ética, una la acción; en el caso de la política, una la polis.

En la medida en que existen la producción, la acción y la polis, como manifestaciones humanas, es pertinente preguntarse por la relación que se da entre un saber sobre éstos y las producciones y acciones propiamente tales, en cuanto eventos singulares. El hombre *vive* y *siente* como otros seres de la naturaleza, *sabe*, en cuanto ser que piensa y razona, pero además *produce* y *realiza* obras y acciones singulares y *construye*, además, comunidad política

[10] *Ibid.*, 1140b

[11] *Ibid.*, 1114 a 5

[12] *Ibid.*, 1141 a 20

[13] *Ibid.*, 1139a

Ética y acción humana

Aristóteles afirma con respecto a la ética : "El presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella). Debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser"[14].

Así como lo propone Aristóteles es necesario explicar cómo se realiza una acción con el fin de comprender la forma en que un hombre se hace virtuoso. El término acción en sentido estricto, como bien lo dice Ricoeur, es lo que *alguien hace*[15] produciendo cambios en el mundo humano. ¿Qué impulsa al hombre a producir tales cambios? Sabemos ya que "el intelecto teórico no tiene por objeto de contemplación nada que haya de ser llevado a la práctica ni hace formulación alguna acerca de lo que se ha de buscar o rehuir, mientras que el movimiento se da siempre que se busca algo o se huye de algo"[16], por lo tanto al no ser el intelecto teórico su causa, lo es el deseo –ὄρεξις–, pues es por él, que se busca algo o se huye de algo. Pero también se sabe por experiencia –ἐμπειρία– que muchas veces se desea algo y sin embargo no se va en su búsqueda.

Es preciso, para que se produzca el movimiento, que además del deseo participe de manera conjunta la imaginación y en algunos casos el intelecto práctico. La inclusión de la imaginación en la anterior explicación permite distinguir tres tipos de deseos: –ὄρεξις– la volición –βούλησις–, deseo conducido por el razonamiento, el apetito –ἐπιθυμία– que contraviene el razonamiento, y el impulso –θυμός–, como deseo conducido sólo por la imaginación. Los animales siguen sus impulsos y el hombre, además de éstos, el razonamiento. El intelecto práctico (que considera las cosas que pueden ser de otra manera) permite al hombre deliberar, es decir considerar si una acción se debe realizar de acuerdo con lo que se establece como bueno o malo o si se prefiere seguir los propios apetitos, pues muchas veces aparecen deseos mutuamente encontrados, como cuando no coinciden la razón y el apetito, o también como es el caso de los seres que perciben el tiempo, pues "el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro"[17].

[14] *Ibid.*, 1103b 25

[15] PAUL RICOER. *Tiempo y narración* I. México, Siglo XXI, 1995, p. 116

[16] *Acerca del alma*, 432b 25

[17] *Ibid.*, 433b5

Es sólo cuando el movimiento es calificado por el intelecto que delibera, de acuerdo a las nociones de lo bueno y lo malo, que éste se vuelve acción significativa para los seres humanos. La forma en que opera la deliberación es descrita por Aristóteles de la siguiente manera: existen dos tipos de imaginación, una sensitiva que se da en los animales y otra deliberativa dada en el hombre. Por esta última, al formar una sola imagen a partir de muchas y desde ella una opinión, es posible realizar un cálculo racional, de acuerdo a lo que se ha establecido universalmente como lo bueno o lo malo. "La facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo). Una cosa es, en efecto, un juicio o un enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular –el primero enuncia que un tipo ha de realizar tal clase de conducta, mientras que el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase–. Esta última opinión sí produce movimiento pero no la de carácter universal; o quizás las dos, pero permaneciendo aquélla en reposo y ésta no"[18]. Es así como opera el razonamiento práctico y como se hace comprensible que, a partir de nociones y proposiciones universales al aplicarlas a situaciones y hombres singulares, se produzca una determinada acción y de esta manera se genere un cambio en un espacio y en un tiempo específico. De manera ejemplar, se muestra cómo en este tipo de razonamiento es posible vincular lo universal con lo singular al producirse efectivamente la acción.

Queda todavía por comprender de qué manera las acciones humanas pueden ser la causa de la formación de los modos de ser. Sin "intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no hay elección, pues el bien obrar y su contrario no puede existir sin reflexión y sin carácter". Por el carácter, o modo de ser se identifica a un hombre como bueno o malo, de acuerdo al comportamiento que asume con respecto a sus pasiones. Son pasiones –πάθη– la apetencia, la ira, el miedo, el coraje, la envidia, la alegría, el amor, el odio, los celos, en general todo lo que va acompañado de placer y dolor. Pero entonces ¿cómo se logra determinar lo que es bueno o malo? Aristóteles establece que es preciso encontrar el término medio de acuerdo con cada uno de nosotros. Con esto se estaría planteando la necesidad de encontrar una justa proporción[19], así como en el arte se busca la armonía, en la virtud ética, al referirse ésta a las acciones y pasiones, se deben tener "pasiones cuando es debido y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el moti-

[18] *Acerca del alma*, 434 a 15

[19] Cf. Luis Alberto Fallas López. "La analogía pitagórica", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* . Volumen XXX. número extraordinario. Diciembre 1992.

vo y la manera que se debe"[20]. Pero no basta saber, sabiduría que llamamos *prudencia* φρόνησις– cuál es el término medio, sino que es preciso, a partir de un ejercicio continuo, crear la disposición adecuada para realizar acciones conformes a la virtud. No se es virtuoso por naturaleza sino que ella se puede recibir y perfeccionar mediante la práctica; somos justos practicando la justicia, moderados practicando la moderación y así con las demás virtudes. Es preciso entonces no sólo la reflexión sino a la vez configurar la disposición hacia la realización de actos virtuosos, así lo que está en potencia en la naturaleza humana se va disponiendo a su plena realización. Es sólo mediante la realización de acciones singulares como se va moldeando y perfeccionando la naturaleza según lo que propone la recta razón.

La *política*

"Toda polis es, en alguna manera, una comunidad. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien (los hombres obran siempre por lo que les parece bueno), es claro que todas tienden a un bien; pero el principal de todos tiende, con mayor razón, la más poderosa de todas, que abarca a las demás. Esta es la llamada polis y comunidad política"[21]. De esta manera se inicia el estudio sobre la política –πολιτική–, la afirmación anterior permite ver que Aristóteles subordina el bien del hombre al bien de la comunidad política y esto es claro si se recuerda la afirmación que Aristóteles hace con respecto a la necesidad que tiene el hombre de bienes exteriores y de otros hombres para su plena realización, y es ésta la tarea de la política, crear las condiciones para que ello ocurra. A la vez que nos permite comprender de qué manera es superior el bien de la polis sobre el bien de cada uno de los hombres.

Es desde el reconocimiento de la necesidad de la amistad –φιλία– como el hombre se da cuenta de la importancia que tiene la vida con otros. En el libro VIII de la *Ética* al hablar Aristóteles de la amistad la presenta como necesaria para la vida, pues sin amigos nadie quisiera vivir, aunque se tuvieran todos los otros bienes. Con los amigos se está más capacitado para *pensar* y *actuar*; si éstas son las formas en las que se manifiesta la vida humana, cada uno de los que la comparten saldrán beneficiados. La amistad implica reciprocidad, pues en ella siempre se quiere el bien del amigo. Ella crea lazos de cooperación entre los hombres y de esta manera se va configurando comunidad. Por esto los legisladores se preocupan por mantenerla y propiciarla, pues al parecer mantiene unidas las ciudades.

[20] *Ética nicomaquea*. 1106b 20

[21] Aristóteles. *La política*. Traducción de Manuel Briceño Jáuregui, S.J. Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989, 1252a

Pues con la amistad se busca el bien del amigo y no sólo el propio, pero ésta se da entre "los hombres buenos e iguales en virtud; pues en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos; y los que quieren el bien de los amigos por causa de éstos son los mejores amigos, y están dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable"[22].

Además de la amistad por medio de la cual se forma comunidad, se hace necesaria la regulación de las distintas relaciones que se dan entre los hombres, por medio de la justicia –δικαιοσύνη–, pues es evidente que ellos no son iguales en cuanto a sus capacidades, necesidades o habilidades. La justicia actúa estableciendo los criterios a partir de los cuales se distribuyen los bienes y la manera en que deben ser compensados los efectos, que como resultados de las acciones de los hombres, puedan afectar a otros. De este modo es posible mantener una cierta igualdad y reciprocidad entre los miembros de una determinada comunidad y así preservar la convivencia. En cuanto a la repartición de los bienes necesarios para la satisfacción de necesidades y para lograr bienestar, se debe aplicar una justicia de tipo distributivo, en la cual se tenga en cuenta el número de bienes en relación con un cierto criterio de medida que puede ser o bien la necesidad o el mérito, o el trabajo o cualquier otro. En cuanto a los efectos que sobre otros se producen a partir de una acción realizada se debe aplicar más bien una justicia correctiva que permita la compensación de los daños o beneficios que se produzcan. La justicia se constituye, entonces, como la práctica de la virtud perfecta, pues quien la posee puede hacer el bien con otros y no sólo consigo mismo, hace lo que le conviene a otro, sea gobernante o compañero desde la legalidad y la igualdad.

Pero sólo hablamos, en sentido estricto, de justicia política cuando las relaciones están reguladas por la ley –νόμος–. La ley introduce la razón, no se trata del mandato de un solo hombre, sino de lo que ha sido establecido como legal, "pues la justicia supone personas cuyas relaciones estén reguladas por una ley, y la ley se aplica a situaciones en las que es posible la injusticia, pues la justicia es el discernimiento entre lo justo y lo injusto"[23]. De esta manera se va configurando lo que se entiende propiamente por una comunidad política. Asimismo ya no se habla solamente del bien de un hombre en particular, ni del bien de los que están vinculados por la amistad, sino del bien en general de una comunidad política, de forma tal que de lo que se trata es de pensar racionalmente lo que es bueno y beneficioso para una comunidad en su conjunto. Las leyes como tales

[22] *Ética Nicomaquea*, 1156b 5

[23] *Ibid.*, 1134 a 30

establecen regulaciones de carácter general, a partir de la universalización de tipos de hombres y conductas. En la aplicación de éstas a los casos singulares se requiere algunas veces hacer uso de la equidad –ἐπιεικές–, pues ésta permite corregir la posible injusticia que puede ser cometida cuando un determinado comportamiento y un determinado hombre no corresponde a la descripción propuesta en la ley.

La comunidad política (πολιτεια)

Hannah Arendt, en su libro *La condición humana*, nos habla de los griegos como aquellos que inventaron la polis para actuar y hablar juntos: "el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita"[24]. Aristóteles nos dice en su política: "la comunidad perfecta de varias aldeas es la polis, que tiene por así decirlo, el más alto grado de autarquía: se forma para vivir y existe para vivir bien"[25]. La polis entonces es el espacio donde los hombres se encuentran para hablar y actuar en comunidad y, de esta manera, podrán contribuir en la construcción de una polis en la cual se pueda vivir de acuerdo con el bien, de manera que se pueda alcanzar la felicidad.

El hombre se hace así ciudadano de una polis por él creada y constituida como su espacio de realización. Habermas nos muestra que en Aristóteles la política continuaba la ética: "La política se concebía como una doctrina que enseñaba a vivir según el bien y la justicia, ella continuaba la ética. Aristóteles en efecto no ve ninguna diferencia entre la constitución consignada en la ley y la ética que rigen la vida de la ciudad; no hay razón para separar de las costumbres y las leyes, la moralidad de las acciones. Es la *politeia* la que permitía al ciudadano vivir según el bien; el hombre es un animal eminentemente político en el sentido de que, él depende de la ciudad para la realización de su naturaleza"[26]. Pero además de lo planteado por Habermas, la política no sólo continúa la ética sino también hace a los seres humanos mejores en la medida en que se aprende y comparte una vida con otros y de esta manera se accede a una vida común orientada a la consecución de un bien, ya no singular, sino con carácter universal.

¿De qué manera un hombre se hace además ciudadano? Un ciudadano–πολίτης– es aquel que participa de las funciones políticas y judiciales prescritas en cada forma de

[24] HANNAH ARENDT. *La condición humana*. Barcelona, Paidos, 1993, p. 221.

[25] *La política*. 1252b

[26] JURGEN HABERMAS. *Théorie et pratique*. Paris, Payot, 1975, p. 71.

organización política, de hecho cada polis se organiza de una determinada manera. Por lo tanto será un buen ciudadano aquel que cumple a cabalidad con estas funciones y por lo tanto su virtud dependerá de la especifidad de ellas. A diferencia de la virtud del ciudadano, la propia del hombre de bien que es independiente de la forma de organización de la polis, pertenece a todo ser humano en general. Por esto no necesariamente la virtud del ciudadano coincide con la del hombre de bien, la coincidencia de ambas virtudes es una exigencia que debe ser cumplida por el que gobierna la polis, pues él debe conducir la comunidad hacia el bien y hacia la felicidad. Se observa entonces que en Aristóteles la virtud del hombre de bien se determina en relación con la recta razón (su bien), la del ciudadano con relación al fiel cumplimiento de su función dentro de la organización política (el bien de la comunidad política), la del gobernante, como conjunción de ambas, en orientar la comunidad política (el bien del hombre y el bien de la comunidad).

Para lograr el bien –ἀγαθόν– y la felicidad –εὐδαμονία– de cada uno de los hombres y de la comunidad política es preciso determinar qué tipo de organización política es la más apropiada para cumplir con el fin propuesto. Aristóteles a diferencia de su maestro Platón, quien había propuesto un modelo de organización política, investiga las formas en que se organizan y se han organizado las distintas polis, con el fin de establecer sus posibles desviaciones o no de acuerdo a lo que se considera lo recto en determinadas circunstancias específicas, con el fin de no tomar al hombre como debería ser, sino como es. La medida de lo recto está dada por los siguientes criterios: que ella sea una comunidad de hombres libres, que sus leyes sean justas, y que siempre se busque el bien común. Una de las mejores formas posibles de organización, al parecer, es la denominada por él *politeia*, pues en ésta gobierna la mayoría pero siempre orientada por el bien común.

La retórica

"La naturaleza, como hemos dicho, no hace nada sin algún propósito y el hombre es el único de los animales dotado de palabras. El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece a los otros animales (su naturaleza los capacita para percibir el placer y el dolor y significarlo a los demás). Pero el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él sólo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y otros valores; pues bien, la común posesión de éstos es lo que forma casa y polis"[27].

[27] *La política*, 1253 a

Como habíamos anotado antes, la polis es el espacio donde se encuentran los hombres para pensar, hablar y actuar en comunidad. Esto se hace en la medida en que sea posible en común deliberar sobre lo bueno o malo, decidir sobre lo justo o lo injusto y promover y reforzar los valores de la comunidad. La forma de discurso que hace posible esto es el retórico.

En la época de Platón y Aristóteles, fueron los sofistas quienes enseñaron la habilidad de hacer persuasivos discursos. Pero es Aristóteles el que construye propiamente un saber sobre el discurso retórico. La retórica –ῥητορική– estudia la facultad de promover razones con el fin persuadir para disponer o mover a una determinada acción.

Son tres las clases de discursos retóricos: el deliberativo –συμβουλευτικόν–, el judicial –δικανικόν– y el epidíctico –ἐπιδεικτικόν–. El fin del discurso deliberativo es para aconsejar sobre lo bueno y lo malo con respecto a acciones que se realizarán en el futuro, el del discurso forense discutir sobre la justicia o injusticia de una acción realizada en el pasado y la del discurso epídicto alabar o censurar respecto a lo honroso y lo feo de acciones presentes, aunque también recordando acciones pasadas o conjeturando sobre las futuras. Con la anterior descripción nos damos cuenta cómo, aportando razones sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto, honroso o feo, se van construyendo nociones comunes sobre ellas. Esto se realiza mediante la exposición de las diferentes concepciones que una determinada comunidad ha asumido como válidas con el ejercicio continuo de la deliberación, de la discusión y de la exposición de valores, con las cuales se refuerza o rechaza su aceptación de acuerdo a su validez. Es de esta manera, también, que se cobra consciencia de las creencias y valores por los cuales se crean los lazos de la convivencia. Este cuerpo de valores y creencias constituye lo que hoy denomina Ricoeur *lo ideológico*, en cuanto representación que una comunidad hace de sí misma y permite identificarla como tal[28].

Lo persuasivo –πιθανόν– es aquello que es susceptible de ser admitido como creíble. Lo creíble es lo verosímil –εἰκός–."Lo verosímil es lo que ocurre general, mas no absolutamente, como algunos definen, sino que versa sobre lo que cabe ser de otra manera y se relaciona con aquello respecto de lo cual es verosímil"[29]. Se persuade por el cáracter del orador, las características del discurso y la forma en que se dispone al oyente. Con respecto al orador, "cuando el discurso se dice de tal manera que hace digno de fe al que lo dice, pues a las personas decentes les creemos más y antes, y sobre cualquier cuestión, en

[28] Cf. PAUL RICOEUR. "Retórica- Poética- Hermenéutica". En: *Estudios de Filosofía. Revista Universidad de Antioquia*, 1990.

[29] ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Antonio Tovar. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 1357 b.

general, y en las que no hay seguridad sino duda también por completo";[30] con relación al oyente, "cuando son arrastrados a una pasión por el discurso, pues no concedemos igual nuestra opinión con pena que con alegría, ni con amor que con odio"[31] y finalmente por los discursos "creen cuando mostremos la verdad o lo que la verdad parece según lo persuadible en cada caso partícular"[32]. Aristóteles estudiará cada uno de estos aspectos con detalle, lo que nos interesaba mostrar es que la retórica cumple un papel fundamental en la construcción de la comunidad política, al promover, reforzar y establecer determinados valores que orienten la forma de realizar acciones y de establecer lo que es dable esperar de las relaciones entre los hombres como formas de construcción de una vida buena y feliz. El gran valor que tiene el discurso para la constitución de la comunidad es resaltado por Hannah Arent, cuando dice: "Lo único que es absolutamente mudo es la violencia porque carece de discurso, no media ni una palabra. La violencia es muda, y como carece de discurso, nunca podrá ser grande, nunca podrá ser constructora de cosas importantes, porque el discurso es, ante todo, sentido, persuasión, formas de argumentar y sopesar. Para que exista realmente discurso es fundamental reconocer al otro como un ser capaz de argumentar, capaz de expresar su palabra. Así se construye una sociedad de iguales, es decir de sujetos capaces de discurso y de acción"[33].

La *polis*, se constituía así en el espacio en donde el discurso retórico con sus diversas formas y funciones realizaba un papel persuasivo, que como tal tenía por fin motivar e inducir a la realización de determinadas acciones. De esta manera, a su vez contribuía a construir y configurar una comunidad de valores y creencias y a hacer posible mediante su fuerza persuasiva la coordinación de las acciones humanas, desde un proyecto común: una comunidad de hombres libres, justos y buenos.

La poética

Pero además de ser la *polis* el espacio del discurso retórico, es el escenario de los poetas y de los rapsodas, y de la representación de las comedias y de las tragedias. Aristóteles al hablar en la *Política* del papel que tienen en la educación la gimnástica, el dibujo y la música, dice con relación a las representaciones teatrales, "la costumbre de dolerse y alegrarse en las

[30] *Ibid.*, 1356 a 5

[31] *Ibid.*, 1356 a 15

[32] *Ibid.*, 1356 a 20

[33] Hannah Arendt. *La condición humana*. Op. cit., p.42.

representaciones teatrales está cerca de los sentimientos que experimentamos en la realidad"[34], ¿cuál es el valor que tiene para la comunidad la representación teatral de los sentimientos?[35] ¿De qué manera la tragedia contribuye a la formación de tales sentimientos?

Aristóteles nos dice en su *Poética* que existe un arte que imita sólo con el lenguaje, en prosa o en verso. Entre este tipo de artes además de la epopeya y de la comedia se encuentra la tragedia. La tragedia –τραγῳδία–. es una "imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies de aderezos en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por "lenguaje sazonado" el que tiene ritmo, armonía y canto, y por el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras en cambio, mediante el canto"[36].

La tragedia es una obra discursiva que imita de manera creativa una acción humana (toda acción humana incluye: deseos, razones, motivos, pasiones y sentimientos). Al hablar de una sola acción humana no se está diciendo con ello que se describe un hecho aislado, sino que el poeta al coordinar diversos acontecimientos es capaz de construir un único relato, que como totalidad significativa construye un único sentido a partir del cual es posible seguir una determinada historia. Pero la tragedia, a diferencia de la historia, no cuenta lo que realmente sucedió, sino lo que es posible que ocurra. Por esta específica característica, la poética abre el espacio de lo posible, de lo admisiblemente creíble.

Pero no sólo la tragedia permite abrir el espacio de lo posible –δυνατός–, sino que además produce sentimientos de compasión –ἐλεεινόν– y de temor –φόβος– y por medio de ellos su purgación. Esta clase de sentimientos se produce por la forma en que se construye la trama al introducir como sus elementos constitutivos: "La peripecia –Περιπέτεια–, la agnición –ἀναγνώρισις– y el lance patético –πάθος–; "la peripecia es el cambio de la acción en sentido contrario"[37]; "la agnición es, como ya el nombre lo indica, un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para amistad o para odio, de los destinados a la dicha o al infortunio"[38]; "el lance patético es una acción destructora o dolorosa"[39].

[34] *La Política*, 1340 a

[35] El profesor GERMÁN VARGAS, en su artículo "¡*Eliminar la crueldad! Un horizonte liberal para construir la justicia!*", presenta desde la perspectiva de Richard Rorty la importancia que tiene para las comunidades hoy la formación de los sentimientos morales. En: *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. XXXVIII (113-114) 96; págs. 239-267.

[36] *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992, 1449b 25

[37] *Ibid.*, 1452 a 20

[38] *Ibid.*, 1452 a 30

[39] *Ibid.*, 1452 b 10

Según la interpretación que hace Paul Ricoeur sobre la tragedia griega, la forma en que ésta se encuentra configurada, permite: aprender lo universal que la trama engendra por su sola composición, (como es el caso, por ejemplo, de Edipo); acceder a lo creíble verosímil y obtener su goce más propio al unir conocimiento, imaginación y sentimiento. Es decir, permite al espectador poner "su inteligencia, sus emociones purgadas, su goce, unidos a la obra y a la cultura que ésta crea"[40].

A partir de lo anterior se puede decir que mientras la retórica persuade con el fin de propiciar o disponer a una determinada acción, la poética, al convertir en poema el obrar y el padecer humanos, forma nuestra capacidad para seguir y construir un relato, desde el cual nos es posible acceder a la construcción de un sentido para la vida humana. Igualmente accedemos a través de la historia narrada a la comprensión de nuestros sentimientos y por medio de ella a la purgación del temor y la compasión. Nos atemorizamos por lo que igualmente nos puede suceder y sentimos compasión por lo que le sucede a otros. De esta manera conocemos por medio de estos sentimientos lo que nos vincula y nos hace a todos igualmente humanos. Es esto lo que nos permite pensar que no se trata entonces de construir una comunidad para dioses, pues tal vez ni siquiera ellos la necesitan, sino una comunidad para seres humanos de carne y hueso, cuya fragilidad es expresada de manera extraordinaria en la tragedia griega.

Es así como no basta entonces concebir la estructura, poner los cimientos para configurar la obra de la polis, sino que es preciso además saber quiénes son los que la habitan y qué clase de vida desean; pero así mismo se requiere a través de la palabra y la acción construir las formas singulares y apropiadas de convivencia. Es entonces preciso, formar el intelecto, moldear el carácter, poner en común creencias y valores, coordinar acciones, formar los sentimientos, configurar sentido, crear comunidad, fortalecer los lazos, regular las relaciones, promover la justicia, en orden a establecer una comunidad política buena y feliz.

[40] PAUL RICOEUR. *Tiempo y narracción*. Op. cit., pág 112.

Capítulo Decimocuarto

ARISTÓTELES, RICOEUR: LA CONFIGURACIÓN DEL DISCURSO FILOSÓFICO

Paul Ricoeur en su conferencia inaugural, *Autocomprensión e historia*, realizada en el Simposio Internacional sobre su pensamiento en la Universidad de Granada, decía reconocer en su trabajo el resultado de un acercamiento fragmentario a problemas que fueron surgiendo frente a cuestiones no resueltas por trabajos anteriores. Dicho acercamiento lo lleva a encontrar paradojas, las cuales enfrenta, avivándolas, al entrar en contacto con sus propias reflexiones. De este trabajo de pensamiento surgen aporías, desde las cuales va en busca de nuevos caminos para su investigación, realizando rodeos incesantes por diversos pensadores y por distintas disciplinas. En este deambular aparecen a la reflexión nuevas preguntas, con las cuales inaugura nuevos ámbitos de exploración.

El pensamiento de Ricoeur aparece así a quien lo recorre como un viaje sin destino demarcado, como un testimonio de aventuras por parajes insospechados, en los cuales recoge piezas que pueden ayudarle a construir un rompecabezas siempre inacabado. Para él la búsqueda de sistemas absolutos y de verdades inamovibles ha quedado atrás, así lo manifiesta: "Según creo, todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema"[1].

Se podría decir que la forma en que él se acerca a estos problemas mediante la búsqueda que emprende, preguntando, viendo, escuchando, en tradiciones de pensamiento muy disímiles y en disciplinas diferentes, nos hace recordar la forma en que Aristóteles describe, lee, investiga, conversa, discute con sus predecesores y contemporáneos en su

[1] Paul Ricoeur: *Los caminos de la interpretación*. Symposium Internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur. Tomás Calvo Martínez. Remedios Ávila Crespo (Eds). Barcelona, Antropos, 1991, p. 27.

intento por elucidar los problemas con los que se encuentra, construyendo nuevos caminos y edificando nuevos saberes.

Aristóteles, tal como lo hace Ricoeur en pleno siglo XX, construye al parecer su pensamiento mediante paradojas y aporías. Para Pierre Aubenque el pensamiento de Aristóteles, contrario a lo que hasta el momento se había afirmado, no es sistemático sino aporético "L'image qui se révélera ansi sera celle d'un Aristote aporétique, celui-là même que les travaux les plus récents ont progressivement redécouvert"[2].

Si esta es la forma en que los pensamientos filosóficos de Aristóteles y Ricoeur se constituyen, ¿se puede decir que esta construcción es una *configuración*, tal como entiende Ricoeur este término? Una de las maneras posibles de acceder a esta pregunta es establecer la forma discursiva de la filosofía en Aristóteles, para desde allí preguntarse por la forma discursiva del pensamiento de Ricoeur. La pregunta de si la filosofía de Aristóteles es una configuración encuentra, según la propuesta de Ricoeur, su ámbito de discusión en el debate entre filosofía y literatura, pues, para el pensador francés, cada una de ellas realiza esfuerzos por demarcar sus espacios, mas también existe la amenaza de que una de ellas se disuelva en la otra.

Paul Ricoeur quiere responder a este debate que para él se inaugura con la última filosofía de Heidegger, la cual se ofrece al mismo tiempo que como una tentativa como una tentación: "Una tentativa en la que es necesario inspirarse, siempre que contribuya claramente a edificar el pensamiento especulativo según la intención semántica que animaba ya la investigación de Aristóteles sobre las acepciones múltiples del ser; y una tentación de la que hay que huir, ya que la diferencia entre lo especulativo y lo poético se encuentra de nuevo amenazada"[3]. Para nosotros este debate entraña una singular paradoja. En sus orígenes en Grecia, el pensamiento exploraba nuevas formas de expresión y en esa medida se iban constituyendo artes y saberes, como bellamente lo dice Aristóteles en el libro Alpha de la *Metafísica*: "Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a las que adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad"[4]. Sabemos igual-

[2] "La imagen que se revela así, es la de un Aristóteles aporético, la misma que los trabajos más recientes han redescubierto progresivamente". PIERRE AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 15.

[3] PAUL RICOEUR, *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 418.

[4] ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, primera reimpresión, 1987, 981 b 14-25.

mente por Aristóteles que cada una de las artes y saberes fueron en busca de su propia forma de expresión, "la expresión en el discurso es diferente que en la poesía. Y lo prueba lo que luego ha sucedido, dado que ni siquiera los autores de tragedias emplean ya el mismo modo de expresarse, sino que, así |como|cambiaron el tetrámetro al yambo, por ser éste, entre los metros, más semejante a la prosa"[5]. De la misma forma que brotan en distintos espacios y ámbitos diversas formas discursivas, poéticas, dialécticas, retóricas, científicas, aparecen múltiples y diversas formas filosóficas, poema, aforismo, ironía, mito, alegoría, diálogo, prosa, etc.

Ricoeur considera importante realizar una defensa de la pluralidad de los discursos y por supuesto de la independencia del discurso filosófico. Con ello al parecer pretende conservar la riqueza de posibilidades que la tradición ha construido, al mismo tiempo que dejar abiertas, gracias a ellas, nuevas rutas y formas de pensar-decir. Es por esto por lo que se considera válido hacer un recorrido por las descripciones detalladas y minuciosas, que realiza Aristóteles, de las diferentes formas discursivas que fueron apareciendo en su época, para luego iniciar una búsqueda que hasta ahora comienza por comprender las formas en que su pensamiento filosófico se constituye. Una de estas búsquedas es la de Ricoeur, la cual a su vez parece determinar su propio pensamiento filosófico.

Formas discursivas en Aristóteles

Para Ricoeur, la investigación sobre la ontología que subyace a su trabajo de pensamiento está vinculado a los empleos diversos de los modos de discurso: poético, científico, religioso, especulativo, etc. Las intersecciones que se dan entre ellos lo llevarán a afirmar que a pesar de éstas, se asegura la autonomía para el pensamiento filosófico; tomando con esto posición frente a los que intentan establecer una continuidad entre el discurso poético y el especulativo.

Aristóteles no habló propiamente de modalidades de discurso, ni elaboró una teoría del discurso, como lo hace Ricoeur; pero sí existió en él, como lo muestra Cassirer, una reflexión sobre el lenguaje: "el nombre mismo de la lógica indica que en su origen la reflexión sobre las formas de saber se interpretaba de la manera más íntima con la reflexión relativa a la forma del lenguaje"[6]. Una preocupación de tipo teórico por describir adecuadamente las formas discursivas, supone al menos una idea general sobre el discurso. Esta investigación

[5] Aristóteles, *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, 1994, 1404 a 28-31

[6] Ernest Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 15.

sobre la configuración del discurso filosófico en Aristóteles pretende seguir esta orientación con el fin de mostrar, cómo las descripciones que realiza Aristóteles se enmarcarían más bien, en las concepciones contemporáneas herederas del pensamiento de Benveniste, para quien el discurso es un acontecimiento de significación y no desde las que piensan la lengua como un hecho, tal como la concibió Saussure a comienzos del siglo XX. Sólo a partir de que tal idea sobre el discurso existe ya en Aristóteles, será posible explicar la precisión de determinadas nociones con las que se caracterizan y se describen cada una de las formas discursivas. En Aristóteles se encuentra una primera caracterización del enunciado como discurso en el tratado *Sobre la Interpretación* y de los demás discursos en *Analíticos Primeros*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos*, *Refutaciones Sofísticas*, *Retórica* y *Poética*.

En el tratado *Sobre la Interpretación* se afirma: "el habla detiene el pensamiento y el que escucha descansa"[7]. Esto, según el traductor de la edición de Gredos Miguel Candel Sanmartín, significa detener el pensamiento sobre un significado determinado. Con la palabra, al detenerse el pensamiento, se hace figura, se presenta su expresión significativa; este acontecimiento permite al pensamiento volver sobre sí mismo, desencadenando nuevos pensamientos y nuevas determinaciones. Al producirse una significación con el enunciado, se da por lo tanto un acontecimiento discursivo y no tan sólo un hecho de lengua. Paul Ricoeur, al retomar la caracterización de Benveniste del discurso como acontecimiento, hace de la significación su punto de partida para la elaboración, desde una perspectiva hermenéutica, de una teoría del discurso. Desde allí se traza una nueva ruta en la investigación sobre el pensamiento de Aristóteles. Esta es la ruta que se pretende seguir en este capítulo.

En esta ruta se indicará que al Ricoeur explicitar, desde su teoría del discurso, las distinciones elaboradas por Aristóteles, le es posible, primero, precisar diferentes modalidades discursivas: científica, dialéctica, retórica, poética y especulativa; segundo, construir su teoría de las intersecciones del discurso y tercero, reflexionar sobre la manera en que se produce el conocimiento filosófico.

Tipos de discurso

En esta primera parte se procede a caracterizar, según lo propuesto por Aristóteles, diferentes tipos de discurso en los que el pensamiento hasta entonces se venía conformando: científico, dialéctico, retórico y poético. En cada uno de ellos se señalarán las diferentes nociones e instrumentos que aparecen a la reflexión, por medio del análisis de las distintas

[7] ARISTÓTELES, *Tratados de lógica sobre la interpretación*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988, 16b 20

formas discursivas en que se fueron constituyendo artes y saberes, lo cual permitió a su vez, la aparición de técnicas discursivas específicas. Esta aparición, permite explicar, igualmente, que a través de la instrumentalización que se logra sobre el discurso, los griegos adquieren conciencia a la vez de dos posibilidades: una, la de construir un camino hacia el conocimiento de las cosas y otra, comprender el poder que la palabra tiene sobre el mismo hombre, en el ámbito de su pensamiento, su acción y de su sensibilidad.

El esfuerzo de Aristóteles consiste en desarrollar las posibilidades que, desde el análisis de la palabra, se abren a la constitución de artes y saberes, y con esto contribuir a dar forma al deseo inscrito en la naturaleza del hombre de comprender y comprenderse, con el fin de lograr la realización de la finalidad que le es propia. El desarrollo de este tratamiento permitirá mostrar, cómo se producen y aparecen en la conformación de los discursos, en los que se expresa tal comprensión, objetos, pensamientos y saberes. En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles afirma esta mutua interdependencia: "el alma tiene dos partes: la racional y la irracional; ahora hemos de dividir de la misma manera la racional. Demos por sentado que son dos las partes racionales: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de diferente género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer. Llamemos a la primera científica, y a la segunda la calculativa, ya que deliberar y calcular no son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera"[8].

Aristóteles afirma por medio del principio de semejanza, utilizado ya por los presocráticos como forma de acceder al conocimiento, que al ser diferentes en cuanto a su naturaleza las diversas cosas susceptibles de ser investigadas, deben ser por lo tanto diferentes los principios desde los cuales las podemos conocer[9]. Por lo tanto debido a su naturaleza y principios diversos, le corresponde a una parte distinta del alma su conocimiento. De esta manera se hace necesario a su vez, organizar adecuadamente el saber que les corresponde. Es por esto por lo que Aristóteles diferencia las facultades del alma –δύναμις–, las cuales poseemos por naturaleza, de las disposiciones –διάταχις–, las cuales son capaces de sufrir las influencias exteriores y variar de acuerdo con ellas; éstas,

[8] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales de España, 1994. 1139 a .

[9] Véase capítulo XI.

sufrirán transformaciones con respecto a los actos que ellas producen y a la naturaleza de los objetos que considera, así como a sus principios.

Por lo anteriormente expuesto, Aristóteles establece las siguientes disposiciones: "entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o de actuación, y una cosa es la producción y otra la acción; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción"[10], y entre las cosas que no admiten ser de otra manera "la ciencia es una disposición demostrativa (...); en efecto, cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente"[11]. Por lo tanto, a partir de estas diferencias tenemos tres tipos de disposiciones: la ciencia, la disposición que corresponde a la acción y la disposición que corresponde a la producción; de la manera como se especifican y adquieren forma tales disposiciones se conforman a su vez los diferentes discursos que le son propios, las diferentes modalidades discursivas, sus propias formas de expresión.

Además de las disposiciones, Aristóteles pone de presente la vinculación entre pensamiento y palabra, al establecer diferentes modos de ser relativos al pensamiento; "los modos de ser relativos al pensamiento, por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a incurrir en lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderas"[12].

Por la opinión y el razonamiento se está expuesto al error. La opinión es caracterizada en los *Analíticos Posteriores* con relación a la ciencia, como lo susceptible de comportarse de otra manera, "pues la opinión es insegura y tal es la naturaleza de lo opinable. Además de esto, nadie cree que es imposible que algo se comporte de otra manera, sino que está conociendo científicamente; pero cuando se cree que algo es así, y que nada impide que sea también de otra manera, entonces se cree estar opinando, como de una cosa de este tipo hay opinión, de lo necesario en cambio hay ciencia"[13]. A partir de la relación que la opinión establece con los distintos discursos, artes y saberes, puede llegar comprenderse y a especificarse de su función. Por el momento, con relación a la ciencia, es suficiente la distinción ofrecida.

[10] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 1140 a

[11] *Idem.*, Libro VI 1139ª 30

[12] ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*. 100b. 5

[13] *Ibid.*. 89 a 5-10

Con el fin de avanzar hacia la caracterización de los modos de ser, se tomará como punto de partida el razonamiento, desde el cual propiamente se procede a establecer distinciones en las formas de razonar. El razonamiento se caracteriza en los *Tópicos* desde la noción más general de discurso: "Un razonamiento es un *discurso* en el que sentadas ciertas cosas, *necesariamente* se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido"[14]. El razonamiento es un tipo de discurso; su diferencia con otros discursos radica en ser un encadenamiento necesario de enunciados, necesidad que se expresa y se ve posibilitada por el movimiento mismo que el pensamiento realiza al descubrir los nexos necesarios que le permiten el paso de una proposición a otra.

En los *Tópicos* se clasifican los razonamientos en demostrativos, dialécticos, erísticos y desviados. A partir de esta clasificación es posible determinar de manera general el tipo de conexión que se establece en cada uno de los tipos de razonamiento. En los dos primeros la necesidad de su articulación está garantizada por la verdad o plausibilidad de sus principios, mientras que con respecto a los segundos encontramos un error en los principios de que parten o en la forma aparente en que se construye los nexos entre sus proposiciones.

Con estas diferenciaciones se muestra cómo en la búsqueda de la verdad, aparecen en el discurso, las formas en que el pensamiento se desvía en el conocimiento de las cosas. La manera de reconocer y corregir tales errores, es objeto de investigación por parte de Aristóteles, pues sólo al detectarlos se puede avanzar en la construcción del conocimiento. "La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero en otro fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable"[15]. La preocupación de Aristóteles por tratar de caracterizar estos tipos de razonamientos, refuerza también la tesis, de encontrar a la vez nuevas formas de expresión que permitan al pensamiento volver sobre los discursos ya elaborados y sobre las cosas, y de esta manera hacer del pensamiento un lógos (discurso y razón) que permita a la vez que ocuparse en encontrar nuevos accesos a las cosas, construir otros caminos para aquellos nuevos objetos que surgen en el mismo proceso del pensamiento-discursivo –διάνοια–.

[14] Aristóteles, *Tópicos*. 100 a 25

[15] Aristóteles, *Metafísica*. Op. Cit., 993 a 30 993b 3.

El *razonamiento científico y la comprobación*

A partir de lo que se entiende por razonamiento en general, Aristóteles caracteriza el razonamiento científico: "Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas"[16]. La anterior caracterización, la realiza Aristóteles desde las formas en que las matemáticas y la geometría de su época se fueron constituyendo. En la geometría se encuentran formas demostrativas: teoremas, que suponen nociones universales ya decantadas, como la de línea, la de punto o la de triángulo, etc., y axiomas o principios ya establecidos.

La descripción de carácter general que presenta Aristóteles del procedimiento demostrativo, le permite mostrar, cómo la atribución de determinadas propiedades a determinadas cosas, debe ser explicada mediante el descubrimiento de la causa que explique dicha atribución. Utiliza nociones de carácter universal, como son las de razón, relación y proporción al volver sobre tales nociones las precisa y de esta manera elabora conceptos[17]. Un concepto general de relación se elabora a partir de las diferentes conexiones encontradas previamente entre los números en las matemáticas, entre las figuras en la geometría y entre los intervalos en la música. A su vez se logró establecer, al identificar que las diversas conexiones eran expresadas por los mismos números y proporciones, es decir nuevas conexiones de conexiones. Las diferentes proporciones encontradas fueron a su vez clasificadas en tipos mediante caracterizaciones de orden cuantitativo, que permitieron establecer sus identidades[18]. La proporción es una forma específica de relación, a partir de la cual se muestra la razón. Esto lleva a que, cuando se muestra la razón de una determinada relación, se explicite su vinculación y con ello se avance hacia el reconocimiento de la unidad que les subyace y que dará cuenta de la razón última de su vinculación, desde la cual es posible identificar un número como número, una figura como figura, un intervalo musical como musical. Establecida cada una de las unidades, ellas se identifican como géneros determinados, de esta manera se precisa la unidad desde la cual puede ser configurado el saber, como cuerpo organizado de conocimientos.

Al elaborar una reflexión sobre las formas en que los diferentes saberes explicitan su razón, Aristóteles construye una teoría de la demostración, que se encuentra expuesta en los *Analíticos Posteriores*. Pero a la vez se dice en los *Analíticos Primeros* que la demostra-

[16] ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica. Tópicos*. 100 a 27

[17] CONRADO ENGERS LAN elabora una serie de artículos sobre las matemáticas en los griegos, que permiten comprender cómo se fueron constituyendo tanto la filosofía como las matemáticas en un diálogo permanente. CONRADO ENGERS LAN, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1995.

[18] Vease cap. 6..

ción es un tipo de razonamiento, con lo cual se afirma que existen otras formas y por lo tanto se hace necesario construir una teoría general del mismo. "Ahora bien, hay que hablar del razonamiento antes que de la demostración por ser el razonamiento más universal que la demostración: en efecto, la demostración es un cierto tipo de razonamiento pero los razonamientos no son todos demostraciones"[19]. El análisis que realiza de los diferentes tipos de razonamiento –συλλογισμός–, le permite determinar que, en su forma general, éste se encuentra formado por tres proposiciones y tres términos. Desde tal forma general, se establecen sus distintas variaciones de acuerdo a las distintas clases de proposiciones (universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa, particular negativa) y la ubicación del término medio (en el sujeto o en el predicado de las proposiciones). Estas variaciones al ser clasificadas, permite entrar a determinar cuáles de ellas son válidas. Esto se realiza al examinar si la conexión que se da entre las proposiciones permite llegar necesariamente a una conclusión. Asistimos así a un primer análisis, desde el punto de vista de la forma, que busca establecer reglas que aseguren la validez general de los razonamientos.

Pero no todo razonamiento válido es un razonamiento científico. Validez no es todavía verdad. El razonamiento científico debe asegurar la verdad de sus contenidos, "hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas"[20]. Deben ser primordiales, con el fin de asegurar un principio para la demostración, pues se daría una regresión al infinito si se exigiera que todo fuera demostrado, lo cual haría imposible la demostración y con ello el conocimiento científico. Estos principios, deben ser verdaderos, su razón debe mostrarse de manera inmediata, esto significa que no se necesita proceder a su indagación, ella se manifiesta a la intuición, que como se ha determinado ya, es un modo de ser relativo al pensamiento mediante el cual se posee la verdad de los principios, si "los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y como quiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición, habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como del hecho de que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género de conocimiento verdadero aparte de la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquélla será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada caso"[21].

[19] *Analíticos Posteriores*, 25b 27-31.

[20] *Tópicos*. 100 a 27

[21] *Analíticos Posteriores*. 100b 5-15

Los principios y demostraciones son universales, no existe conocimiento científico de lo singular, esto al darse en un lugar y tiempo determinado, no puede ser objeto para un saber que pretende ser verdadero siempre y en todas partes. Es por esto por lo que las nociones, a partir de las cuales se construyen los principios y las demostraciones, deben ser universales. El procedimiento mediante el cual se decanta lo universal es la comprobación o inducción, -ἐπαγωγή-[22], "es imposible contemplar los universales si no es a través de la comprobación (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción sólo será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas mediante la comprobación de cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir directamente ciencia de ellos; ni cabe adquirirla a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación"[23].

Demostraciones, principios, nociones y géneros se constituyen en componentes fundamentales de la ciencia. El género permite establecer la unidad que va a ser considerada, con ella queda esbozado el objeto del que se ocupa cada saber o arte determinado, con las nociones y los principios se determina y configura el espacio en el cual se elaboran las demostraciones y de esta manera se despliega el conocimiento que con ellas se va obteniendo y así se va constituyendo cada uno de los saberes. Con la significación se hace figura el pensamiento, sobre ella se vuelve y se constituyen razonamientos. Con el género, los principios, las nociones y las demostraciones cada figura se enlaza con otras dando lugar a una específica configuración. Artes y saberes aparecen, la consideración de sus figuras y sus enlaces permiten elaborar nuevas y posibles configuraciones. El término configuración se entiende a partir de lo anterior, como lo que se forma a través de un especifico trabajo de pensamiento.

La dialéctica

En los *Tópicos* se encuentra lo que se puede llamar una teoría sobre la discusión. En este texto Aristóteles presenta la necesidad de encontrar "un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea con-

[22] Veáse HÉCTOR ZAGAL ARRENGUÍN. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. La teoría de la -ἐπαγωγή-* México, Universidad Panamericana. Publicaciones Cruz O., S.A. 1993.

[23] *Analíticos Posteriores*. 81b 2-9

trario"[24]. Discutimos sobre lo que puede ser de otra manera y no de lo que se nos manifiesta como verdadero o de lo que se demuestra a partir de lo que se manifiesta como verdadero. Un problema –πρόβλημα– no es un enunciado asertivo (forma de la proposición), "en que se da la verdad o la falsedad"[25], sino un enunciado en el que aparecen las dos alternativas de una pregunta, por ejemplo: "El animal pedestre bípedo ¿es la definición de hombre o no?"[26].

La forma de razonar sobre tales tipos de enunciados no puede ser el razonamiento científico, el cual, como ya se ha mostrado previamente, está conformado por proposiciones (enunciados asertivos) y debe ser construido a partir de principios inmediatos e indemostrables. El tipo de razonamiento apropiado para la consideración de los problemas es el que denomina Aristóteles dialéctico, "es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles"[27]. Por medio de él es posible tomar una a una las alternativas presentadas por el problema, esto se hace razonando a partir de lo plausible: "son cosas plausibles las que parecen bien a todos, a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados"[28]. Sólo este tipo de razones puede ser ofrecido, al no contar con verdades primordiales que expliquen la relación de la vinculación de un determinado atributo a una cosa determinada. En el ejemplo antes anotado, se discute si la definición es o no: animal pedestre bípedo, si se estuviera cierto de ella no habría necesidad de examinarla. La discusión se constituye entonces en el método que hace posible, al ir enunciando una a una las razones plausibles, determinar cuál de las alternativas propuestas a la solución de un determinado problema debe ser aceptada, en razón de la mayor verosimilitud que es capaz de mostrar, al exponerse y con ello presentar la mayor fuerza de las razones que sustentan la alternativa elegida.

Aristóteles precisa los espacios en los cuales es útil la discusión de los problemas. "A continuación se dirá para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podemos habérnosla más fácilmente con lo que se nos ha propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos

[24] *Tópicos*. 100 a 19-21.

[25] *Sobre interpretación*. 17 a 5.

[26] *Tópicos*. 101 a 30.

[27] *Tópicos*. 100b.

[28] *Tópicos*. 100b 23.

con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándolos a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es además útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos"[29]. Discusión con nosotros mismos, discusión con los otros, examen de dificultades, cuestiones primordiales del conocimiento, son estos los espacios en los cuales formamos, aprendemos, y construimos nuestro pensamiento y con ello abrimos la posibilidad de constituir conocimiento.

Con el fin de establecer un método apropiado para examinar cualquier cosa que se presente bajo la forma de un problema, Aristóteles describe la forma adecuada en que se debe llevar a cabo una discusión. En ella establece de manera general a cuántas y cuáles cosas se refieren los problemas, de qué constan los enunciados, y la forma de disponer de estos últimos. Las cosas a las que se refieren los problemas son las mismas que las de cualquier razonamiento, éstas indican, según Aristóteles, bien un género, bien un propio, bien un accidente. Establecidas estas clases de cosas, se procede a establecer sus diferencias con el fin de determinarlas conceptualmente. En cuanto a lo propio, hay lo que significa *qué es ser* y lo que no, por eso además se establecerá de esto una ulterior diferencia. Las determinaciones conceptuales son las siguientes: "Definición es un enunciado que significa *qué es ser*"[30]. "Propio es lo que no indica el *qué es ser*, pero se da sólo en tal objeto y puede intercambiarse con él en la predicación. V.g: es propio del hombre leer y escribir"[31]. "Género es lo que se predica, dentro de *qué es*, acerca de varias cosas que difieren en especie"[32]. "Accidente es lo que no es ninguna de estas cosas: ni definición, ni propio, ni género, pero se da en un objeto"[33]. La garantía que permitirá establecer, cuando se examinan los diferentes problemas, a qué tipo de cosas se refieren según la clasificación ante-

[29] *Tópicos*. 101 a 35 101 b 4

[30] *Tópicos*. 102 a

[31] *Tópicos*. 102 a 18

[32] *Tópicos*. 102 a 31

[33] *Tópicos*. 102 b 4

rior, se obtiene o bien a través de la comprobación, forma de decantar los universales, o mediante el razonamiento, al establecer si lo que se da en la predicación es intercambiable o no. Una vez establecido a qué cosas se refieren los problemas, se requiere ubicar la clase de predicación en las que son expresadas las cuatro cosas mencionadas. Así determinado lo que es, se puede establecer lo que significa. "'Éstas son en número de diez; a saber: *qué es, cuánto, cuál, respecto a algo, dónde, en algún momento, hallarse situado, estar, hacer, padecer*"[34].

Una vez hechas las anteriores precisiones respecto a los enunciados, Aristóteles señala lo que es un problema propiamente dialéctico, pues no todo problema lo es y si a partir de ellos se procede a construir los razonamientos dialécticos, se debe especificar igualmente el tipo de proposiciones que lo conforman "no toda proposición ni todo problema se ha de considerar dialéctico: pues nadie en su sano juicio propondría lo que para nadie resulta plausible, ni pondría en cuestión lo que es manifiesto para todos o para la mayoría: esto en efecto, no ofrece dificultad, aquello en cambio, nadie lo haría suyo. Una proposición dialéctica es una pregunta plausible, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los sabios, y, de entre éstos, bien para todos, bien para la mayoría, bien para los más conocidos, y que no sea paradójica: pues cualquiera haría suyo lo que es plausible para los sabios siempre que no sea contrario a la mayoría"[35].

Los problemas dialécticos, no se refieren a un género determinado, sino que versan sobre diversos asuntos, sobre los cuales o no se tiene ninguna opinión, o existen opiniones diversas y a veces contradictorias. Es por esto por lo que la técnica de discusión no es la forma de razonar en un saber específico, sino que es una técnica discursiva que permite abordar todo tipo de problemas dialécticos: "Un problema dialéctico es la consideración de una cuestión, tendiente, bien al deseo y al rechazo, bien a la verdad y el conocimiento, ya sea por sí misma, ya como instrumento para alguna otra cuestión de este tipo, acerca de la cual, o no se opina ni de una manera ni de otra, o la mayoría opina de manera contraria a los sabios, o los sabios contraria a la mayoría, o bien cada uno de éstos tienen discrepancias en su seno (...). Son también problemas aquellas cuestiones de las que hay argumentaciones contrarias, y aquellas cuestiones acerca de las cuales, por ser muy amplias, no tenemos argumentos, juzgando que es difícil dar el porqué de ellas"[36]. Sobre determinados problemas existen, en algunos casos, afirmaciones de filósofos contrarias a las opiniones habituales, las cuales debido a la autoridad que se les reconoce, aparecen como dignas de ser tenidas en cuenta. "Una tesis es un juicio paradójico de alguien cono-

[34] *Tópicos*. 103 b 22

[35] *Tópicos*. 104 a 10

[36] *Tópicos*. 104 b 18

cido en el terreno de la filosofía, v.g.: que no es posible contradecir, tal como dijo Antístenes, o que todo se mueve, según Heráclito, o que lo *que es* es uno, tal como dice Meliso (en efecto, el prestar atención a un individuo cualquiera que profiriera opiniones contrarias a las habituales sería una simpleza); o aquellas cuestiones acerca de las cuales tenemos algún argumento contrario a las opiniones habituales, v.g.: que no todo lo que es es generado o eterno: en efecto, un músico que sea letrado lo es sin haber sido engendrado y sin ser eterno: pues esto, aunque a alguno no le resulte plausible, podría serlo por tener argumentos a su favor"[37]. Aristóteles concluye de lo anterior que actualmente todos los problemas dialécticos son tesis, pues sólo se examina aquello en lo que se encuentra una dificultad y se precisa de un argumento, y esto se da, cuando existen discrepancias o bien de los sabios con respecto a la mayoría o entre ellos mismos "la tesis es también un problema; pero no todo problema es una tesis, pues algunos problemas son tales que no tenemos ni una opinión ni otra acerca de ellos"[38].

Caracterizados los problemas y las proposiciones dialécticas se procede a determinar la forma en que se deben examinar los problemas. Esto se hace a partir de dos tipos de argumentos: la comprobación, camino de las cosas singulares hasta lo universal, y los razonamientos, en los que se utiliza los siguientes instrumentos, los cuales permiten llevarlos a buen término: la forma correcta de elegir las proposiciones, las formas de distinguir de cuántas maneras se dice cada cosa, los procedimientos para encontrar las diferencias y la observación de lo semejante. Estos instrumentos se utilizan en los enunciados que son clasificados en lugares: lugares del accidente, del género, de lo propio y de la definición.

Una vez establecidos los elementos, los instrumentos y los lugares, Aristóteles describe la forma de ordenar la discusión, a lo cual llama práctica dialéctica: "Tras esto, hay que tratar del orden y la manera como se debe preguntar"[39]. En esta última parte se describen estructuras y reglas que se incluyen dentro de lo que hoy se conoce como argumentación. Esta descripción rigurosa de una técnica de discusión permite mostrar el valor que se le da a la correcta utilización de los argumentos y de la manera adecuada de ordenarlos, proponiendo con esto un método para el examen de los problemas.

Esta descripción elaborada por Aristóteles, no se hace como en el caso del razonamiento demostrativo, sobre el procedimiento que se utilizaba en las matemáticas y la geometría, sino sobre una técnica –τέχνη– que en sus inicios aparece como un ejercicio

[37] *Tópicos*. 104b 20-30

[38] *Tópicos*. 104b 30

[39] *Tópicos*. 155 b

que se practicaba en la antigüedad clásica, en el marco de la *polis*, que según afirma Huizinga en su libro *Homo Ludens*, se encontraba en sus comienzos vinculado a lo sagrado, expresado en la forma del enigma y en relación con la actitud lúdica de la competencia: "Lo cierto es que el que busca la sabiduría se nos presenta, desde los primeros tiempos hasta los últimos sofistas y retóricos, como un típico luchador. Reta a sus compañeros, les ataca con violentas críticas y magnifica sus propias opiniones como las únicas verdaderas, con toda la seguridad del hombre arcaico. El estilo y la forma de las primeras pruebas de filosofía son polémicos y agonales"[40].

La retórica

La nueva forma de vida de los griegos hace que ellos se vuelvan conscientes del poder que el discurso ejerce sobre sí mismos y sobre los otros. La palabra se vuelve un instrumento para ser utilizado en la solución de los problemas que surgen en la vida cotidiana de la *polis*. Por medio de ella se resuelven litigios, se delibera, se toman decisiones, se promueven valores, se construye comunidad. El discurso aparece así, en el espacio público, ligado al ejercicio del poder y a sus decisiones, y de esta manera vinculado con la política y por lo tanto con la construcción de la vida de la *polis*.

El discurso público es ahora retórico, aparece como una variación de la dialéctica. La retórica "es sin duda, una parte de la dialéctica y su semejante, como hemos dicho al principio, puesto que ni una ni otra constituyen ciencias acerca de cómo es algo determinado, sino simple facultades de proporcionar razones"[41]. En cuanto parte de la dialéctica proporciona razones; pero se diferencia en que las razones que exponen se ponen al servicio de quien quiere persuadir a alguien a realizar una determinada acción o simplemente disponerlo a realizarla. Ya se había anotado cómo la disposición podía ser modificada a partir de influencias exteriores y en este caso ésta es cambiada por medio de la palabra. La retórica, a diferencia de la dialéctica, es la "la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer"[42].

El hombre griego empieza a estudiar las formas de discurso más persuasivas, con ello la retórica como técnica persuasiva va ganando mayor precisión. Sobre esta técnica Aristóteles elabora una descripción y con ella pretende hacer una teoría del discurso persua-

[40] HUIZINGA. *Homo Ludens*. Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 140

[41] Aristóteles. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 1994, 1356 a 30-33.

[42] *Retórica*. 1355b 25

sivo. Lo primero que especifica son los lugares públicos en los cuales se hace presente tal discurso, en la asamblea, como retórica deliberativa, en los estrados judiciales, como retórica judicial, y en los juegos olímpicos, como retórica epidíctica. Una vez determinado esto se procede a su descripción, en el primer tipo de discurso se delibera sobre lo conveniente o inconveniente, en el segundo sobre lo justo o lo injusto, y en el tercero sobre lo digno de ser alabado o censurado. Todos estos discursos al realizarse en un contexto particular, ejercen una específica función, al deliberar se presentan argumentos a favor y en contra, sobre lo bueno o lo malo, con el fin de tomar la mejor decisión; al enjuiciar se ofrecen argumentos sobre lo justo o lo injusto, con lo cual se establece la culpabilidad o la inocencia, y al disponer hacia lo digno de ser alabado o censurado, en el epidíctico, se presentan argumentos que permitan promover un determinado comportamiento considerado como el más conveniente.

Pero en todos estos tipos de discurso, un orador persuade mediante su discurso a un auditorio, con lo cual se establece el esquema básico de la persuasión, desde el cual se pueden determinar las clases de pruebas que son susceptibles de ser utilizadas. Éstas "son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar"[43]. La palabra del orador se hace persuasiva cuando se le concede crédito, autoridad y por ende reconocimiento a quien habla. Se persuade al auditorio, de acuerdo a su carácter y se lo mueve de determinada manera mediante las pasiones. Es por esto por lo que se encuentra en la *Retórica* lo que se podría llamar un tratado sobre las pasiones y un estudio sobre los caracteres. Finalmente el discurso se hace persuasivo cuando se "muestra la verdad o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso"[44].

Las formas discursivas con las que se lleva a cabo tal persuasión son de dos tipos, entimema y ejemplo. El entimema es un silogismo retórico que pocas veces utiliza proposiciones necesarias, "(en efecto, la mayor parte de los asuntos sobre los que se requieren juicios y especulaciones podrían también ser de otra manera, ya que, por una parte, damos consejo y especulamos sobre lo que implica acción y las acciones son todas de este género, de modo que ninguna de ellas procede, por así decirlo, de algo necesario) y como, por otra parte, es forzoso que lo que acontece frecuentemente y es sólo posible sea concluido mediante silogismos a partir de premisas semejantes, igual que lo necesario [se concluye] de premisas necesarias, cosas éstas que ya sabemos desde los Analíticos;

[43] *Retórica*. 1356 a 4.

[44] *Retórica*. 1356 a 18.

resulta así manifiesto que, de las [proposiciones] de que hablan los entimemas, algunas son necesarias, pero la mayor parte sólo frecuentes; y, asimismo, que los entimemas se dicen de probabilidades y de signos, de modo que es necesario que cada una de estas dos clases de cosas se correspondan con un tipo de entimema"[45].

Lo probable –εἰκώς–, tal como lo establece el traductor de la edición de Gredos en nota a pie de página se refiere a lo que sucede la mayoría de las veces, pero sólo en cuanto coincide con una opinión generalmente admitida o plausible –εὐδόχος–. Los razonamientos dialécticos, como ya se había anotado, se construyen a partir de lo plausible, lo cual tiene que ver con el grado de credibilidad que los hombres adjudican a tales opiniones: en el caso de los entimemas, además de la credibilidad se requiere que la acción a ejecutar sea probable, es decir que lo admisible sea realmente posible de llevarse a cabo.

En el caso de los entimemas que se dicen con referencia a los signos, éstos son entendidos como los que coexisten con algo distinto de ellos o lo que sucede antes o después de que algo distinto haya sucedido o existe[46]. De éstos unos "guardan una relación como la de lo individual a lo universal y, otros, como la de lo universal a lo particular"[47]. De los primeros como del tipo de "cuando se afirma que es un signo de que los sabios son justos el que Sócrates era efectivamente sabio y justo"[48] y de lo universal a lo particular " por ejemplo que alguno dijera que es un signo de que alguien tiene fiebre el hecho de que respira agitadamente"[49].

La otra forma discursiva utilizada por el discurso retórico es el ejemplo, que Aristóteles compara con la inducción o comprobación, pero en el caso de la retórica, la relación que se establece es de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante, no del todo con la parte o de la parte con el todo. Al igual que en la dialéctica Aristóteles establece los lugares desde los cuales se dicen los discursos retóricos, pero ellos a diferencia de los dialécticos pueden o bien ser propios de cada uno de los tipos de discursos o comunes a todos ellos. El tratado finaliza presentando, al igual que en los *Tópicos*, la forma en que debe ser ordenado el discurso; pero como en este caso se trata de un discurso público se debe tener en cuenta su representación –ὑπόκρισις–: "ésta en efecto se ha realizado tarde incluso en la tragedia y en la recitación épica, ya que en principio, eran los propios poetas quienes

[45] *Retórica*. 1357a 22-33

[46] Precisión realizada por el traductor citando a su vez los *Analíticos posteriores*, II 27 70 a 7-9

[47] *Retórica*. 1357 b

[48] *Retórica*. 1357 b 12

[49] *Retórica*. 1357 b 20

representaban las tragedias. Pero es ciertamente claro que también en la retórica se da esto mismo, igual que en la *Poética*, como han tratado ya algunos autores y, entre ellos, Glaucón de Teos"[50]. Para una adecuada representación oratoria se debe tener en cuenta el tono, la armonía y el ritmo y además de esto se debe tener cuidado con la forma de su expresión –λέξις–, la cual debe ser clara y adecuada. Así la retórica se encuentra vinculada con la dialéctica en cuanto a que las dos son técnicas discursivas para proveer razones; pero también con la poética puesto que debe ser representada. Por una parte podríamos decir que es método y por otra arte. Las palabras con que se suele traducir –τέχνη– técnica y arte, dan cuenta de esta doble significación.

La poética

Aristóteles en la *Retórica* afirma: aquellos que al principio iniciaron la representación "fueron como es natural, los poetas, puesto que los nombres son imitaciones y, por otra parte, la voz es, de todos nuestros órganos, el más adecuado a la imitación. Y en razón de éstos se constituyeron las artes: la recitación épica y la representación teatral, además de otras"[51]. La representación surge de la imitación –μίμησις–, ésta es connatural al hombre desde la niñez. Por medio de ella se adquieren los primeros conocimientos y es un hecho que se disfruta con las obras de imitación. Estas obras fueron apareciendo poco a poco, lo que permite ya a Aristóteles en la *Poética*, hacer una clasificación de acuerdo con: los medios que utilizan (ritmo, lenguaje, armonía), los objetos que imitan (hombres que actúan esforzados o de baja calidad), y sus diversos modos (narrando o presentando a todos como operantes o actuantes).

Pero en la *Poética*, Aristóteles sólo se ocupa de aquellas imitaciones que utilizan todos los medios, ritmo, lenguaje y armonía. Su objeto de estudio es "la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una, y de cómo es preciso construir las fábulas si se quiere que la composición poética resulte bien"[52]. Se trata de construir la fábula y de componer –ποίησις– una obra. De esta manera se hace aparecer un nuevo ser, mediante la creación, que es a la vez construcción y composición mediante la imitación.

Aristóteles al hablarnos de la tragedia la describe "Es pues la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada

[50] *Retórica*. 1403 b 23-25

[51] *Retórica*. 1404 a 20-23

[52] *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992, 1447 a.

cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por 'lenguaje sazonado' el que tiene ritmo, armonía y canto, y por 'con las especies de aderezos separadamente', el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras, en cambio, mediante el canto"[53]. Sobre estos elementos y sus interrelaciones se despliegan las múltiples descripciones y precisiones de Aristóteles, las cuales tienen como finalidad hacer aparecer la razón de su unidad, es decir qué es lo que permite tanto su existencia y su reconocimiento como obra trágica.

La tragedia es la imitación de una acción completa, con esto se quiere decir que es tal como lo afirma Aristóteles un todo completo, pues la acción, tiene un principio, un medio y un fin. Mediante la construcción de una obra como un todo, nos vamos forjando la idea de la unidad de una vida, que aparece así mediante el relato que se hace de ella, tal como parece decirlo Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y Narración*. Desde esta idea de todo concebimos un cierto orden, que ya no es el orden ni del razonamiento científico, ni del dialéctico ni del retórico. Esta idea de orden permite la aparición de una obra visible, para quien la contempla, como una unidad. Para Paul Ricoeur esto es posible por un "acto del juicio en el doble sentido asignado a este término por la primera y tercera *Crítica* kantianas: la función sintética de "tomar juntos" y la reflexiva vinculada a toda operación totalizante"[54].

Aparece un cierto orden que genera una visión de totalidad. Es así como al definirse las partes de la tragedia (fábula, caracteres, elocución, pensamiento, espectáculo y la melopeya), Aristóteles considera la estructuración de los hechos lo más importante. "Porque la tragedia es imitación, no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Y los personajes son tales y cuales según el carácter; pero según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones. De suerte que los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es el principal de todos"[55].

La tragedia es imitación de una vida y ¿qué entendemos cuando hablamos de una vida? ¿Una vida se hace significativa cuando de ella se dice que es feliz o infeliz? ¿Sólo mediante estas caracterizaciones los acontecimientos que nos suceden se nos aparecen y con ellos vamos formando una figura? ¿Es pues a esta figura a la que llamamos 'una vida'? Ésta se va perfilando en sus más minuciosos detalles al construirse su unidad

[53] *Poética*. 1449 b25-30

[54] PAUL RICOEUR. *Tiempo y Narración* II. México, Siglo XXI Editores S.A., 1995, p. 260

[55] *Poética*. 1450 a 15-24

mediante, la caracterización de los personajes, de las pasiones que los afectan y de las acciones que cada uno realiza. En este ir y venir de la unidad de una vida, a los personajes, sus acciones e interrelaciones, se estructuran los hechos, se articula la trama y con ellos surge la fábula que así se compone. Fábula que muestra el transcurso de una vida, en el caso de la tragedia, de la felicidad a la desgracia, suscitando en quien la contempla sentimientos de terror y compasión.

Esta construcción y composición de una figura por medio de la cual una vida se convierte en una obra, es lo que Paul Ricoeur denomina configuración. Es el trabajo de pensamiento que el creador de tragedias realiza y en virtud del cual la hace aparecer. La figura mediante la cual revestimos los acontecimientos que nos suceden y que nos aparecen caóticamente unos detrás de otros y unos al lado de otros, son los materiales con los cuales construimos y componemos tanto los relatos de ficción como los históricos. Por medio de estas figuras damos significación a los diversos sucesos que nos ocurren y vamos así forjando el sentido de nuestra vida, que no es otro que la existencia con otros (nuestros antecesores, contemporáneos y los que están por venir).

La configuración

Si la configuración es el modo en que aparecen las distintas obras, ¿es posible utilizar este modo para referirnos a la filosofía? Ricoeur, al referirse a la configuración encuentra, que Louis O. Mink, teórico de la historia, realiza una exploración por lo que este término significa. La configuración fue para Boecio una forma de comprensión, derivada de la idea de *totum simul*, la cual como tal, sólo puede ser adjudicada a Dios, pues únicamente Él puede tener tan elevada comprensión de la totalidad.

Con el fin de lograr una adecuada precisión de lo que se entiende por configuración, se precisa que la comprensión requiere, en general de "el acto de aprender juntos en un solo acto mental cosas que no se experimentan juntas o que incluso no se pueden experimentar así, porque están separadas en el tiempo, en el espacio o desde un punto de vista lógico. La capacidad de producir este acto es la condición necesaria (aunque no suficiente) de la comprensión". Para Louis O. Mink, existen tres modos de la comprensión: teórico, categorial, configurante. "Según el teórico los objetos se 'comprenden' como casos o ejemplos de una teoría general: el sistema de Laplace representa el tipo ideal de este modo. Para el categorial, demasiado a menudo confundido con el anterior, comprender un objeto es determinar de qué tipo de objeto proviene, qué sistema de conceptos *aprimi* da forma a una experiencia que, en su ausencia, seguiría siendo caótica. A esta

comprensión categorial aspiró Platón y aspiran los filósofos más sistemáticos. Es propio del modo configurante el colocar elementos en un complejo único y concreto de relaciones. Es el tipo de comprensión que caracteriza la operación narrativa"[56].

¿Sólo es posible adjudicar a la operación narrativa este tipo de comprensión? Ricoeur en su libro *Tiempo y Narración*, considera que "las narraciones son *totalidades muy organizadas* que exigen un acto específico de comprensión de la naturaleza del *juicio*"[57]; por el contrario "comprender una conclusión lógica como resultado de sus premisas es una especie de comprensión que no posee rasgo narrativo"[58]; pero la historia es un tipo de saber específico que produce sus explicaciones de modo narrativo: "El historiador posee su propia forma de argumentar, que pertenece también al campo narrativo"[59], luego, existen narraciones que explican, por lo tanto el modo configurante que no es sólo específico de la poética, sino que se extiende al ámbito de los saberes. ¿Pero será éste el caso de la filosofía?

Hemos venido estableciendo una serie de precisiones con respecto a las formas discursivas que nos permiten establecer las siguientes distinciones; cuando se habló del razonamiento científico, se mostró cómo éste hace parte junto con principios, nociones y géneros del saber científico; en cuanto a la dialéctica, ésta apareció como una técnica de discusión que podía ser utilizada con fines diversos; la retórica fue considerada como una técnica desarrollada para persuadir en espacios públicos, que requiere por esto de la representación. La poética más que una técnica se presentó como un arte que al crear una obra singular constituye una configuración.

Aristóteles describe las formas discursivas en las que se expresan la ciencia, la dialéctica, la retórica y la poética; pero no tenemos ningún texto en que haga lo propio con la filosofía. Sólo podemos asistir a los esfuerzos que realiza Aristóteles en su constitución como saber, en el acontecimiento mismo de la producción de sus conocimientos. Nos convertimos así en espectadores, lo mismo que Ricoeur, de sus construcciones.

La filosofía en Aristóteles

Ricoeur como espectador de la construcción de la filosofía de Aristóteles se pregunta: ¿cómo se realiza el trabajo de pensamiento que va en busca de sus propias formas de expresión y de esta manera se constituye en pensamiento filosófico?

[56] *Paul R: escur, op. cit; p.* 265

[57] Paul Ricoeur. *Tiempo y Narración* I. México, Siglo XXI editores, 1995, p. 260

[58] *Ibid.*, p. 266

[59] *Ibid.*, p. 274

Aristóteles en la *Metafísica* se pregunta por la forma en que debe ser construido un saber sobre el ente en cuanto ente. Al no ser el ente un género, no es posible construir tal saber mediante el procedimiento científico, descrito en los *Analíticos posteriores*. "Pero el ente se *dice* en varios sentidos, aunque en *orden* a una sola cosa y a cierta *naturaleza* única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto porque lo conserva; aquello porque lo produce; lo otro porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina.(...) Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia *considerar* no sólo lo que se *dice* a una sola *cosa*, sino también lo que se dice en orden a una sola *naturaleza*; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa"[60].

La interpretación que construye Ricoeur sobre Aristóteles, la realiza a partir del diálogo que él establece desde su propia teoría de las intersecciones de discurso, con dos representaciones del pensamiento de Aristóteles: la lectura aporética de Aubenque y la lógica de Jules Vuillemin. Ricoeur es llevado por la misma fuerza de sus argumentos a nuevas aporías que lo conducen a plantear nuevas interpretaciones. Esta forma de proceder es semejante a la que Aristóteles realiza, según lo describe Pierre Aubenque, al indagar en las opiniones de los antiguos y de sus contemporáneos, en busca de respuestas desde sus propios interrogantes, lo cual lo lleva a establecer sus propias y específicas construcciones. "Esta distinción entre la comprensión —o más bien la incomprensión— de una doctrina por su autor, eso que podemos denominar su significación objetiva, lleva a Aristóteles a efectuar una suerte de torsión en la obra de sus predecesores. Si es cierto que un sistema es siempre verdadero en un sentido, es también cierto que éste manifieste su insuficiencia en otro sentido"[61].

En la *Metáfora viva* Ricoeur expone la forma en que él interpreta el pensamiento de Aristóteles, y en ella, siguiendo la interpretación de Aubenque, lo describe como un esfuerzo incesante por construir un saber sobre un objeto de investigación que no es posible caracterizar como un género, condición sin la cual, como lo ha determinado en los *Analíticos posteriores* no se puede construir una ciencia. Presentada la anterior dificultad, Aristóteles, según Ricoeur, transita por diversos tipos de pensamiento, (poético, teológico, matemático), con el fin de encontrar las nociones apropiadas que le permitan determinar los conceptos necesarios para constituir un saber sobre el *ente*. A pesar de la apariencia de simple

[60] ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003a 1003b

[61] PIERRE AUBENQUE. *Le problème de l'être chez Aristote*, *op.cit.*, pág 78.

importación que tal traslado de nociones parece producir, Ricoeur muestra que al ingresar tales nociones a un nuevo espacio, en este caso al pensamiento especulativo, ellas se transforman y de esta manera la filosofía se constituye de manera autónoma.

La noción de analogía usada en la construcción de un pensamiento sobre el ente, es edificada desde el pensamiento poético, mediante la elaboración de un modelo no-poético de la equivocidad hecha en el *Tratado de las categorías*. "El concepto de analogía de ser procede de una desviación inicial entre discurso especulativo y discurso poético"[62]. Es a partir de tal modelo como se hace posible una teoría no-metáforica de la analogía, tal como es mostrado por la interpretación de Vuillemin, y de esta manera se accede a la construcción del concepto y con él a la producción de un determinado orden de relaciones. Este orden no es ya ni el que se produce mediante la noción de género, ni el que se instaura por obra de la analogía. Con ello se muestra además, como no existe un orden previo en el que la pregunta por el ser pueda ser resuelta, sino que en virtud de ella genera su propio orden, sus propias posibilidades de constitución según sus específicas características ontológicas.

Un indicio de que tal orden, y por lo tanto una forma específica de saber, se intenta construir, es para Ricoeur, el ataque que Aristóteles realiza a Platón: "no hay ningún punto común entre la equivocidad regulada del ser y la metáfora poética. La participación platónica, que sólo es metafórica, debe sustituir a la equivocidad regulada: "Decir que las ideas son paradigmas y que las cosas son participaciones de ellas, es perderse en juegos de palabras vacías y hacer metáforas poéticas" (*Metafísica* I, 9, 991 a 19-22)"[63].

Otro indicio de este esfuerzo de constitución es el no utilizar propiamente la palabra analogía, para hablar de las significaciones múltiples de ser, tal como una lectura medieval propondría para salvar de la aporía al pensamiento aristotélico. La noción más bien es la de πρὸς ἕν, con la que se intenta, mostrar la forma en que las distintas significaciones de ente son referidas a esta única noción. Tal vinculación, permite establecer una especie de semejanza entre la noción de género y la de lo uno, y con ello la posibilidad de establecer un orden parecido al de la ciencia y de esta manera abrir la posibilidad del nuevo saber. Las múltiples dificultades a las que se enfrenta Aristóteles en la construcción de tal saber, puede hacer creer que el mejor camino para abordarlas es utilizar la dialéctica, la cual como ya se ha visto es una técnica de discusión apropiada para el examen de los problemas. Para Ricoeur, esta posibilidad no es viable, pues la pregunta por el ente, tiene ya una dirección y no se requiere por lo tanto indagar por ella, pues "el hombre no plantearía pre-

[62] PAUL RICOEUR, *La metáfora viva*, op.cit., p. 348.

[63] *Ibid.*, p. 349.

guntas sino tuviera la esperanza de una respuesta... Por tanto, una cosa es la falta de perspectiva exigida de alguna manera por la neutralidad del arte dialéctico, y otra, la inconclusión real de un proyecto que comporta por definición, la perspectiva de la conclusión"[64].

Una de las dificultades a las que se enfrenta tal indagación es la de observar cómo bajo la noción de ente se consideran dos realidades diversas, y cómo una de ellas (la divina), a la vez aparece como la condición de la unidad de la otra (la sometida al movimiento). Es en este sentido que dos discursos diversos (teológico, ontológico) se acercan, "Son consideraciones propiamente teológicas, aplicadas a las 'realidades separadas' —orden astral supralunar, motor inmóvil, pensamiento del pensamiento—, las que mantienen la problemática de la unidad. El problema se hace apremiante cuando se trata de saber cómo la ontología responde a esta solicitación. Al mismo tiempo, el encuentro en Aristóteles, entre un problema ontológico de la unidad —derivado del diálogo con la sofística— y otro teológico de la separación —emanado de un diálogo con el platonismo— proporciona un ejemplo de alguna manera paradigmático de la atracción entre esferas diferentes de discursos"[65]. El problema aparece así dividido entre dos discursos, que se vinculan por una única noción, atribuida al mismo tiempo al ente divino y a los entes del mundo sublunar, es con respecto a estos últimos que dicha noción se abre a las significaciones múltiples, por obra del movimiento y del cambio que en él se produce.

La necesidad de dar cuenta de este desplegarse del ente en múltiples significaciones lleva a Aristóteles a tratar de comprenderla trasladando a la filosofía la noción de proporción, elaborada previamente en el ámbito de las matemáticas. Esto sólo se hace posible, según Ricoeur, mediante un debilitamiento de criterios. Tal debilitamiento se produce cuando esta noción es trasladada primero de las matemáticas a la ética. Allí es utilizada para explicar la noción de justicia, como una relación entre personas iguales o desiguales, y la distribución de ventajas o desventajas entre ellas. La relación sólo es justa si se logra establecer una semejanza entre los bienes y entre las personas, lo cual sólo se hace posible al construir equivalencias de acuerdo a la determinación de proporciones. Con este procedimiento se pasa de una relación de proporción matemática, constituida a partir de la identidad, a una noción de proporción cualitativa instaurada mediante la semejanza. La noción de proporción es utilizada también en el ámbito de la biología para elaborar clasificaciones y explicaciones de procesos vitales, en los que se procede a identificar semejanzas entre unas mismas funciones desempeñadas por órganos diferentes.

[64] *Ibid.*, p. 358.

[65] *Ibid.*, p. 358

Demostrada la fuerza explicativa que tal noción de proporción posee en diferentes ámbitos, es trasladada a un espacio especulativo, donde con ella se establece, ya no mediante la idea de identidad utilizada en las matemáticas, ni mediante la idea de semejanza utilizada en la poética, sino desde la idea de *lo mismo*, con la cual propiamente se construyen los conceptos, los principios, los elementos comunes a la diversidad de los géneros y las categorías desde las cuales se pretende comprender el ente y con ello constituir el espacio de la filosofía. Pero esto sólo se ha logrado gracias al recorrido que Aristóteles hace por los distintos saberes y discursos explicitando sus diversas formas de constitución. En virtud del pensamiento que trabaja arduamente en la transformación de una analogía de proporción a una analogía de atribución, se hace posible la constitución de un orden adecuado al espacio que la pregunta por el ente abre. Para Ricoeur tal trabajo de pensamiento no es el de un proceder científico, pero, por otra parte, es un pensamiento que ante el fracaso de poder constituir una ciencia del ente, se esfuerza en encontrar un "lazo no genérico del ser"[66]. Por ello, según Ricoeur, fue "decisivo que una parcela de equívocidad haya sido arrancada, *un día*, a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al tiempo que éste era obligado a sustraerse al imperio de la simple univocidad"[67]. Una filosofía que se constituye entre lo poético y la ciencia aparece como un reto para el pensamiento.

La forma discursiva de la filosofía

¿Y por qué volver a Aristóteles después de Hegel? Sería la pregunta que le haríamos a Ricoeur. Heidegger en las lecciones que impartió en 1923 en la Universidad de Friburgo y las cuales han sido recopiladas en el texto, *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*, dice que con Hegel, fue posible la realización de un orden universal de la filosofía, a partir de tres factores: "1. La actuación de partida: ese atravesar por completo lo objetivo de la cultura, reuniéndolo, tipificándolo, disponiéndolo como material; 2. La ubicación de la multiplicidad de tipos en un todo ordenado, asignando lugares, colocándolos; 3. La *configuración* de la propia trama de clasificación, que es lo que proporciona los lugares que luego se asignan. Este tercer factor es el elemento principal de la actuación (análogo a la conciencia histórica al tener a la vista el estilo), el que se sirve de los dos nombrados en primer lugar, marcándoles de ese modo la orientación"[68]. La noción de configuración aparece con Hegel ligada a la idea de un todo absoluto y cerrado sobre sí mismo.

[66] *Ibid.*, p. 366

[67] *Ibid.*, p. 367

[68] Martin Heidegger, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 82.

La noción de configuración aparece también en el pensamiento de Merleau-Ponty, esta vez traída desde la teoría Gestalt. Ella es entendida como aquello que adquiere forma ante la percepción en virtud de las diferentes siluetas que se dibujan sobre un fondo, el cual permite continuamente la aparición de nuevas siluetas y la transformación de las ya formadas. La noción de configuración en Ricoeur pierde la quietud que tal noción tenía al ser atribuida al sistema cerrado y absoluto de Hegel. A partir de la nueva interpretación propuesta sobre la Poética de Aristóteles esta noción adquiere vida y movilidad, esto hace que se la entienda más bien como un proceso dinámico de construcción, es el "carácter dinámico de la operación de *configuración* que nos ha hecho preferir el término de construcción de la trama al de trama simplemente, el de disposición al de sistema. Todos los conceptos relativos a este plano designan, efectivamente, operaciones. Este dinamismo consiste en que la trama desempeña ya, en su propio campo textual, una función de integración y, en este sentido de mediación, que le permite operar, fuera de este mismo campo, una mediación de mayor alcance entre la precomprensión y —valga la expresión— la poscomprensión del orden de la acción y de sus rasgos temporales"[69].

Esta movilidad, dada a la configuración a partir de esta nueva interpretación, es la que se reclama también para la filosofía; ¿pero es quizás esta consideración la que puede ser vista como una amenaza de disolución de la filosofía en poesía? ¿Es válido afirmar que tanto la poética como la filosofía son configuraciones? ¿Cómo entonces se responde a tal amenaza? Con la poética, gracias a la creación y constitución de una obra singular, un mundo se abre y se despliega constituyéndose de esta manera en un algo que está ahí para ser contemplado, tal como lo afirma Gadamer "Ahora la conformación 'está' y existe así "ahí", "erguida" de una vez por todas, susceptible de ser hallada por cualquiera que se encuentre con ella, de ser conocida en su "calidad". Es un salto por medio del cual la obra se distingue en su unicidad e insustituibilidad"[70].

¿Pero es la filosofía una obra como la creada poéticamente? La obra poética surge de la imitación y el que imita algo tal como lo dice Gadamer "hace que aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce"[71]. Mientras la obra poética por su carácter es completa, la filosofía, que se conciba como arte de pensar, debe estar siempre abierta a la pregunta. Los espacios de la poética y de la filosofía aparecen y se constituyen de manera diferente. La filosofía no crea una obra singular que aparece y es contemplada. Ella con Hegel pre-

[69] PAUL RICOEUR. *Tiempo y narración, op.cit.*, p. 131.

[70] HANS-GEORG GADAMER. *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991, p.88.

[71] HANS-GEORG GADAMER. *Verdad y método*, Barcelona. Ediciones Sígueme, 1977, p.158.

tendió realizar un proceso de racionalización en el cual, según Ricoeur, la experiencia es anulada por el concepto, por esto después de la búsqueda dialéctica de la pregunta y la respuesta, que se constituye en un ir y venir, no queda más que la quietud del sistema. La dialéctica se hace sistema. Pero con el fin de escapar a esta tentación, la de absolutizar el pensamiento, propone, Ricoeur, una filosofía que después de Hegel, al volver a la intención de las significaciones múltiples del ser en Aristóteles, se pueda concebir más bien como hermenéutica en la que "la interpretación responde a la vez a la noción de concepto y a la de intención constitutiva de la experiencia que intenta manifestarse sobre el modo metafórico. La interpretación es por tanto una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo"[72]. Sólo así es posible mantener una filosofía que aparece como siluetas sobre un fondo en el que siempre está abierta la posibilidad de sus transformaciones y la aparición de nuevas configuraciones, en el sentido de Merleau-Ponty. Un pensamiento que se enfrenta siempre a nuevas paradojas, suscitadas siempre por este volver a la experiencia. Un pensamiento que al retornar continuamente recupere el dinamismo de la dialéctica, ya no como técnica de la discusión, sino como un pensamiento que se constituye por obra de las paradojas y las aporías, en su dialogar constante con el mundo, con los otros y consigo mismo. La experiencia, las opiniones, las disciplinas, los pensadores y la propia constitución de su pensamiento. Y así como lo vuelve a considerar Merlau Ponty "para la dialéctica todo debe pensarse de nuevo"[73].

¿Pero qué es lo que piensa tal dialéctica? Para Ricoeur el arte de pensar responde a una ontología que ya se anunciaba en la poética, la de la acción, la de la vida. Es preciso entonces volver a acuñar los conceptos de acto y potencia, mediante los cuales es posible dar cuenta de la vivacidad de la vida, sólo una "ontología del acto es el complemento apropiado de la fenomenología del hombre que actúa y sufre". Una filosofía que por la fuerza de la pregunta y de la respuesta, intenta siempre mantener abierta la comprensión en virtud de la cual es posible siempre abrir nuevas interpretaciones. Pensar más es siempre abrir nuevas posibilidades de vivir.

[72] PAUL RICOOEUR. *La metáfora viva*. *Op.cit.*, *p.* 408.

[73] MAURICE MERLEAU-PONTY. *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969, p.66.

Capítulo Decimoquinto

EL DIÁLOGO DE LA FÍSICA EPICÚREA

En la filosofía griega la física constituye un capítulo ineludible. Con mucha mayor razón si entramos en consideración del atomismo, una de las propuestas filosóficas más aventuradas y fructíferas de la Antigüedad. Este modelo de pensamiento en Grecia se desarrolla en dos momentos muy diferentes: el primero, el generador de las tesis fundamentales, que tiene por padre a Leucipo de Mileto y que es evaluado de forma sistemática por Demócrito de Abdera en el siglo V a. C., y el segundo, el del período helenístico, cuyo gestor es Epicuro de Samos (342-271 a. C.), de quien poseemos como fuente primordial su *Carta a Heródoto*[1], y que tiene una expresión extraordinaria, por su belleza, amplitud e inteligibilidad, en el poema *De rerum natura* de Tito Lucrecio Caro (98-55 a. C.). Ambas fases presentan doctrinas similares, aunque lo que llamaremos "epicureísmo", que corresponderá a la segunda como un todo, intentará salvar las dificultades que las grandes filosofías organicistas introdujeron, lo que genera novedades que brillan por sí mismas.

Pasamos aquí a hacer revista de los antecedentes y las principales características de la física epicúrea, en cuanto ontología materialista, es decir, en tanto metafísica de la naturaleza. Tratamos de probar cómo están presentes en este atomismo los rasgos del monismo eleático, transformados no sólo por las propuestas pluralistas, sino también por el teleologismo organicista; además, cómo el epicureísmo no es suficientemente consistente en la sustentación de su teoría, lo cual quizás estaría provocado por la subordinación de ésta, su física a la ética, siendo que dicha filosofía práctica constituye un programa de vida que

[1] La extraordinaria casualidad de encontrar en las excavaciones de Herculano una casa de enseñanza de epicureísmo, en la que se encontraban, desdichadamente en mal estado, entre muchos otros documentos restos de los libros de física del maestro del Jardín, no nos ayuda aún para poder sistematizar nuestra lectura del pensamiento de este filósofo, por ello seguiremos los contenidos de esta extensa carta, recogida por Diógenes (X).

irrumpe contra las condiciones azarosas que determinan nuestra naturaleza. El problema más significativo a este propósito es que el epicúreo está necesitado de una liberación filosófica en todos los órdenes: si se debilita un flanco, es complicado mantener consistentemente su doctrina general.

Antecedentes

Ante el monismo eleático las respuestas en filosofía de la naturaleza se complican enormemente. La sugestiva unificación entre el νοεῖν –pensar– y el εἶναι –ser– establecida por Parménides abre un camino insoslayable para cualquier pensador que trate de resolver el problema del Todo. Y aunque se le quiera valorar como estático e "idealista", este monismo se volverá paradigmático en la física posterior, la que quedó marcada por la tendencia a formular ontologías.

> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
> μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν[2]. (Necesario es decir y pensar que lo que es realmente existe, pues el ser es, mas la nada no es).

La vía del ser es el único camino inteligible, es la ruta por la que nos damos cuenta de cómo son las cosas realmente. Allí la verdad se nos manifiesta con singular belleza, encontramos al ente que

> οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
> ἕν, συνεχές[3]. (No habría sido ni será jamás, puesto que ahora es todo, uno y continuo al mismo tiempo).

Es lo uno que siempre es igual, que no nace ni perece, lleno y continuo, inmutable dentro de los límites de unas poderosas cadenas que lo sostienen, como dice metafóricamente el extraordinario poema.

La verdad del pensamiento, la que realmente cuenta, nos deja perplejos, porque lo que constatamos en nuestra cotidiana experiencia no corresponde aparentemente a su desvelamiento. Por eso quedamos en una peligrosa disyuntiva: o aceptamos la razón y

[2] PARMÉNIDES. *Sobre la naturaleza*. Fr. 6, Simplicio, in *Phys*. 86, 27.

[3] *Ibid*., fr. 8, 5.

desechamos cualquier tipo de conocimiento respecto a lo inmediato, o la desechamos y desarrollamos una física paralela a la racionalidad, quizás fundada en la sensación.

Las respuestas al planteamiento parmenídeo no esperaron mucho para surgir, incluso él mismo quiso aportar un bosquejo cosmológico, como hemos visto en nuestro capítulo sobre Parménides y Spinoza. Zenón, su discípulo más cercano, toma la retaguardia por la vía racional, presentando una argumentación, ya no fundada en el principio de identidad ni en el de no-contradicción, sino elaborada a base de antinomias y paradojas, cuya solución será primordial para justificar la filosofía de la naturaleza –el esfuerzo de Aristóteles por resolver estas paradojas[4], que hoy no nos parece el mejor, sin embargo es una significativa muestra de esta afirmación–.

Meliso, otro seguidor del eleatismo, tratando de reforzar la tesis parmenídea, dice:

> οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενὲον οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τὸ γε μηδέν[5].
> (Nada vacío existe, pues lo vacío no es nada; en efecto, no podría existir la nada).

Esto quiere decir que el concepto de vacío es equivalente al del no ser, lo cual no corresponde evidentemente a lo que decía el viejo Parménides, pero ayuda a dar un paso significativo para los subsiguientes pensadores.

No es, sin embargo, hasta Empédocles que se ofrece una respuesta paralela. El agrigentino plantea un mecanicismo por mezcla y disociación en el que se da una rotación circular que, a su vez, supone, frente a los eleatas, pluralidad, pero que mantiene al Todo como un ser inengendrado e indestructible, invariable en su ciclicidad. Así,

> ᾗι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον[6]. (Como las cosas que mudan constantemente jamás cesan, de ese modo siempre son inmóviles en su ciclo).

Los cuatro elementos contemplados en su doctrina –fuego, aire, tierra y agua–, así como las dos fuerzas que los mueven –amor y odio–, responden a la realidad inmediata y al ser como totalidad, resolviendo de alguna forma la racionalidad cósmica. Por cierto, Lucrecio habla negativamente de su doctrina dado que, entre otras cosas, no admitía el

[4] Cf. *Física* VIII.

[5] De Meliso, fr. 7, Simpl., *Ibid.*, 112, 6.

[6] De Empédocles, fr. 17, 12-13, Simpl. *Ibid.*, 158, 1.

vacío, no limitaba la divisibilidad de la materia, además de que suponía "una vuelta del universo a la nada y viceversa" –interpretación posiblemente errónea–:

huc accedit item, quoniam primordia rerum
mollia constituunt, quae nos nativa videmus
esse et mortali cum corpore funditus, ut qui
debeat ad nilum iam rerum summa reverti
de niloque renata vigescere copia rerum[7].

(Agrégase también a esto que, puesto que hacen elementos de las cosas, las que son moles, que nos consta han nacido y tienen un cuerpo en absoluto mortal, el conjunto de las cosas ya deberá volver a la nada, y de la nada renacido prevalecer el caudal de las cosas).

Anaxágoras, por su parte, presenta una nueva línea de racionalización. Su universo comienza, en su generación, de un caos del que se desprenden una infinita serie de partículas homogéneas, que son "semillas" de todas las cosas, que Aristóteles cita como τὰ ὁμοιομερῆ en la *Física*.[8] Tales pequeñas porciones, que son tantas como sustancias naturales cualitativamente diferenciales hay, contienen en sí mismas todas las cosas,

ἐν τῶι σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα[9]. (Es necesario estimar que en la totalidad permanecen todas las cosas).

Para el gran pensador de Clazomene el movimiento de estos elementos procede de un principio inteligente, el νοῦς, solución que será reconocida por el mismo Platón[10], aunque éste se llegó a sentir defraudado por la poca participación que le asigno en su cosmología.

Lucrecio también arremete contra Anaxágoras al no admitir éste el vacío –aunque es posible suponer un tipo de espacio en su esquema–, además de que tampoco ponía límite a la divisibilidad de la materia. De igual forma, como explica Cappelletti,

incurre en el error de concebir principios o elementos demasiado débiles como para que sean capaces de subsistir, y de poder evitar, con sus supuestos, la aniquilación de los seres[11].

Al rechazar la tesis de que todo está en todo, dice el mismo Lucrecio:

[7] LUCRECIO. *De rerum natura* I 753-757.

[8] DK A 4, 187a 23.

[9] De ANAXÁGORAS, fr. 4, SIMPL., *Phys.*, 34, 21.

[10] Cf. por ejemplo, *Fedón* 97b, *Fedro* 270a y *Cratilo* 413c.

[11] CAPPELLETTI. *Lucrecio: Filosofía como liberación*. Monte Ávila, Caracas, 1987, p. 108.

scire licet non esse in rebus res ita mixtas
verum semina multismodis inmixta latere
multarum rerum in rebus communia debent[12].

(Se puede saber que en las cosas no existen cosas así mezcladas, verdaderamente las semillas comunes inmezcladas de muchas cosas deben permanecer ocultas de múltiples modos en las cosas).

Frente a todas estas doctrinas la respuesta más radical de este siglo V es el atomismo. Sus exponentes, Leucipo y Demócrito, optan por un mal llamado "materialismo"[13] cosmológico de explicitación mecanicista; esto es, parten de lo corporal, no sólo como único elemento posible en la constitución del Todo, sino también como el agente fundamental. Pese a que Parménides no había supuesto ninguna fuerza extra-corpórea que interviniese en el universo –la imagen de la Justicia es sólo eso, una alegoría–, los otros pensadores la suponían para entender su movimiento y vida. Los atomistas toman la bandera del mecanicismo, haciendo del cosmos un sistema de cuerpos en movimiento semejante a una gran máquina, dejando por fuera todo teleologismo y orden que no sea la simple y fortuita distribución de la materia en el espacio.

No podemos distinguir con absoluta seguridad qué es lo que corresponde a cada uno de esos dos pensadores atomistas, dadas las lagunas doxográficas, aunque se considera que hay bastante homogeneidad entre sus doctrinas. De lo que sabemos, parece que Leucipo es el que responde más claramente al eleatismo, mientras Demócrito con las doctrinas de éste enfrenta el pensamiento platónico-pitagórico.

Leucipo postula el no ser de la misma forma que Meliso, como equivalente al vacío, sólo que éste no-ente existe y da sentido a la corporealidad, irrespetando quizás no la doctrina de Parménides sino la de Meliso –no es difícil notar lo paradójico de esta concepción, si nos atenemos a una lógica concepción de lo no existente, dado que algo que no es, en la racionalidad parmenídea, no podría siquiera categorizarse–. Gracias al vacío hay movimiento y una pluralidad infinita de cuerpos, pues ese es precisamente el espacio donde se encuentran. Esto hace comprender la misma experiencia sensible, aunque luego Demócrito se declare escéptico en torno a la fiabilidad de los sentidos[14].

[12] T. Lucrecio C. *De rerum natura*, I 894-896. Edición bilingüe por Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Caracas, 1958. Trad. de Lisandro Alvarado al español.

[13] Para un atomista el factor no material –el espacio– es primordial.

[14] Cf. Aristóteles. *Metafísica* Γ 5, 1009 b7, y fragmentos 9 y 10 en DK.

Frente a la dificultosa divisibilidad infinita de que hablaba Zenón, se sostiene que lo infinito es el número de cuerpos y no la división, pues cada partícula será verdadera unidad. De allí procede obviamente el nombre de ἄτομος, lo indiviso, lo que no tiene partes. Cada uno de estos elementos corresponde a lo que el mismo Meliso habría considerado como el ser, aunque en una infinita pluralidad, pues no tiene cambios internos, ni vacíos ni poros que correspondan al no ser.

Aristóteles explicándoles dice:

> Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανόν, τὸ μὴ ὄν[15]. (Leucipo y su compañero, Demócrito, dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío, llamando a uno ente y a otro no ente, y lo vacío y raro, lo no ente).

El vacío, que posibilita la acción de los átomos, es igualmente infinito, aunque es homogéneo e isotrópico –sin direcciones determinadas–, mientras que los mismos átomos contenidos en dicho espacio difieren entre sí, esto por su figura –σχῆμα– (forma y tamaño), además, comportan un orden –τάξις– y posición –θέσις– diversos.

Quizás lo que más interesa es precisamente el proceder de los átomos en este vacío. Su comportamiento es y ha sido siempre igual: en continuo movimiento[16].

> στασιάζειν δὲ καὶ φέρεσθαι ἐν τῶι κενῶι διά τε τὴν ἀνομοιότητα καὶ τὰς ἄλλας εἰρημένας διαφοράς, φερομένας δὲ ἐμπίπτειν καὶ περιπλέκεσθαι[17]. (Disienten y se mueven en el vacío por las semejanzas y las otras citadas diferencias, moviéndose se lanzan y se entrelazan).

Mas señala Aecio,

> Δεμόκριτος ἓν γένος κινήσεως τὸ κατὰ παλμὸν ἀπεφαίνετο[18]. (Demócrito da a conocer como un género del movimiento el que se da por vibración).

[15] Aristóteles, *op. cit.* A4, 985b 4.

[16] Desde la física aristotélica se censura especialmente esta afirmación: un movimiento indeterminado como éste, sin finalidad ni razón, es inexplicable, lo más lógico es que un objeto en tal condición se mantenga completamente quieto (cf. *Física* VIII, 4).

[17] Aristóteles. *Sobre Demócrito*, ap. Simpl., *de Caelo*, 295, 9.

[18] Aecio I 23, 3.

Reinterpretando este texto, podríamos suponer que el ἕν aporte el carácter de unicidad de la tipificación, así el παλμός podría ser el único género de movimiento; es decir, los átomos se moverían por una cierta vibración, ya externa o interna. Sin embargo, es probable que Aecio recurriera a la *Carta de Heródoto* (Cf. 43) para entender el sistema atomista, y por eso mencionaría tal concepción. De todos modos el movimiento vibratorio no sería oportuno para la comprensión del átomo, aunque sí para explicar la movilidad de los átomos en los conglomerados.

Dada la moción, que es quizás el hecho primordial del átomo, se producen una serie de colisiones por las que se llega, luego de un largo proceso, a la formación de los cuerpos. Estos encuentros pueden ser de dos tipos: συμπλοκή, en el que hay una ligazón fecunda por congruencia en la forma de los átomos, y περιπάλαξις, en el que se dispersan en derredor por falta de esa misma congruencia.

Evidentemente, si los átomos son compatibles y logran unirse, se produce una vinculación que no es una fusión verdadera, puesto que cada uno mantendría su forma e individualidad; pero este contacto mutuo produce en última instancia los cuerpos que conocemos sensiblemente. Pasado un tiempo, por razones azarosas dejan de estar unidos y se dispersan:

> ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη διασείσηι καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρηις[19]. [En tal tiempo, cree que se mantienen consigo mismos y permanecen juntos, en tanto que alguna necesidad más fuerte que se presente en lo circundante no les conmueva y disemine fuera de esos mismos (conglomerados)].

Cuando tratan de considerar el problema del origen y la constitución del cosmos como un todo, los atomistas siguen fieles a la idea de la circularidad. Hablan de una especie de torbellino –δίνη– de átomos en el gran vacío,

> (δίνην)... καθ' ἣν προσκρούοντα (ἀλλήλοις) καὶ παντοδαπῶς κυκλούμενα διακρίνεσθαι χωρὶς τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια[20]. ([Torbellino] en el que chocando [unos contra otros] y girando de múltiples formas se apartan en forma separada los semejantes hacia los semejantes).

19 Aristóteles. *Sobre Demócrito*, ap. Simpl. *de Caelo*, 295, 11.

20 Diógenes Laercio. IX 31.

Conjuntados así, lo ligero tiende hacia el vacío exterior, para seguir rotando en equilibrio, mientras todos los otros cuerpos se juntan formando una estructura esférica —σύστημα σφαιροειδές—, que es la tierra en ciernes. De esta forma se desarrollan todos los mundos —la idea milesia de mundos innumerables está también aquí—.

Un par de antecedentes tendríamos que apuntar más: las "físicas" de Platón y Aristóteles, aunque no podemos en este momento siquiera resumirlas. Sirvan las páginas sobre el *Timeo* que hemos descrito para tener al menos una idea general. Ellos son la cara contraria del atomismo, en la medida en que presentan sistemas naturales "racionales" y "vivos". Allí la teleología se vuelve principio fundamental. El "alma del mundo" o el "motor inmóvil" justifican todos los sentidos de lo existente –el gran organismo–, hacen comprensible o creíble lo que podemos ver. Para los físicos posteriores responder a esta suerte de físicas antropomórficas, generadas en primera instancia sin duda al interior de la Academia, es fundamental. Epicuro está perfectamente consciente de ello.

Atomismo epicureísta

La Filosofía de la Naturaleza, que pasó de ser la gran protagonista entre los presocráticos a ser sujeto de "especulación" y mitificación en los tiempos ilustrados griegos, y que adquiere con Aristóteles de nuevo el "lugar natural" de privilegio, en el período helenístico va a cumplir un digno segundo espacio en el pensar filosófico, después de la filosofía práctica. Los pensadores helenísticos ya no veían el saber como fin en sí mismo, al estilo de la concepción platónico-aristotélica; si no se podían reflejar en nuestra vida sus consecuencias, era inservible.

Así, los epicúreos, con su maestro a la retaguardia, ponen por encima de todo la ética, dejando cualquier otra doctrina, ya sobre gnoseología, ya sobre dioses, ya sobre la naturaleza, como preámbulos básicos que nos han de ayudar a superar nuestra ignorancia; de modo tal que logremos llegar a ser libres y con el apoyo de la ética consigamos alcanzar la felicidad, norte propio de la vida intelectual. La física no por ello es algo que se pueda mirar sólo de reojo, al contrario es lugar común de las reflexiones epicúreas posteriores conocidas, como la de Lucrecio o la de su gran seguidor moderno, Pierre Gassendi.

No obstante, decir certezas sobre las doctrinas físicas epicúreas es muy complejo, y en especial después de los descubrimientos en Herculano. Dice García Gual a propósito de los fragmentos del libro *Περὶ φύσεως* de Epicuro allí encontrados:

La imagen de que Epicuro era ante todo un moralista, que se habría provisto de una teoría física fácil y consoladora a costa de Demócrito y alguno que otro presocrático asaltado oportunamente, no resiste la confrontación con la de este autor minucioso, concienzudo y polémico de tan amplio compendio *Sobre la naturaleza*[21].

Pero, desgraciadamente de esos fragmentos a lo sumo podemos considerar los títulos a que se dedicó el maestro de Samos[22], de tal manera que nos resultan insuficientes. En consecuencia, en este lugar vamos a tener que confiarnos exclusivamente de los contenidos de la *Carta a Heródoto*, además por supuesto de algunas referencias aportadas por el extraordinario poema de Lucrecio.

Elea en el horizonte

Al establecer los principios generales de la filosofía natural, Epicuro vuelve al eleatismo:

πρῶτον μὲν ὅτι οὐθὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. πᾶν γὰρ ἐκ παντος ἐγίνετ' ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον. καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο. καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται[23]. (En primer lugar, que nada llega a ser de lo no-ente. Pues todo llegaría a ser de todo, sin que haya necesidad de semillas. Habiendo perecido lo que se destruye en lo no ente, todas las cosas se habrían aniquilado, sin que existiesen aquellas cosas en las que se dispersarían [morirían]. Y por cierto, todo era siempre tal como ahora es y será siempre tal).

El ser es y no puede no ser, es inmutable y en ese sentido perfecto, dado que no tiene posibilidades mayores de realización. Mientras tanto lo que no es no puede ser sino introducido por una imaginación que se subleve a la realidad, imponiendo criterios quizá aparentes, pero efectivamente falsos.

Así, la generación no puede provenir de cosas inexistentes o imposibles:

Nam si de nilo fierent, ex omnibû rebus
omne genus nesci posset, nil semine egeret.
e mare primum homines, e terra posset oriri

[21] Carlos García G. *Epicuro*. Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 124.

[22] Los fragmentos están recogidos en la edición de Arriguethi (Epicuro, *Opere*. Giulio Einaudi Editore, Torino, 1973).

[23] Epicuro. *Carta a Heródoto*, en Diógenes Laercio. Laer. X 38-39.

aquamigerum genus et volucres; erumpere caelo
armenta atque aliae pecudes...[24].

(Pues si de la nada se hicieran, de toda cosa todos los géneros podrían nacer, y nada se sacaría de la semilla. Del mar primeramente [se originarían] los hombres, de la tierra podrían originarse el género de los peces y el de los pájaros; irrumpirían desde el cielo los ganados y las otras bestias).

En efecto, si nos atenemos a los datos de los sentidos y a la lógica de lo sensible, el mundo parece tener una dinámica distinta a la que podríamos haber imaginado.

Lo mismo ocurre cuando palpamos la contingencia de los objetos o cuerpos naturales. Éstos no se destruyen totalmente, sólo se transforman o disuelven. No podríamos pensar en una llegada al no ser, nuestra lógica se resiste siquiera a concebirlo –por eso resulta sumamente problemático sostener que el vacío sea algo no existente, más bien que sea algo necesario y factual–, como explica Cappelletti,

a fin de que, a través de todas las transformaciones que conforman el ciclo cósmico, no se llegue nunca a la aniquilación de una cosa, ... es preciso que, por debajo de todas esas transformaciones, permanezca siempre algo idéntico e inmutable[25].

Una destrucción total sería el resultado de la suposición del paso al no ser, puesto que la generación no podría ser suficiente para mantener el "*status quo*" del cosmos.

En efecto, si nada viene de la nada ni nada se transforma en algo no existente, es obvio que lo que es permanece tal como ha sido siempre, en su más íntima naturaleza. Todos los cambios y transformaciones que observamos en lo sensible son sólo apariencia, y aunque la veracidad plena viene de los sentidos[26], no podemos dejar de inferir esta necesidad. Un cambio en el ser implicaría una naturaleza distinta fuera de la actual, y de esa no parece haber ninguna evidencia,

οὐθὲν γάρ ἐστιν εις ὃ μεταβάλλει. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο[27]. (No existe nada dentro que se modifique.

[24] T. LUCRECIO C. *De rerum natura*, I 159-164.

[25] *Op. cit.*, pág. 107.

[26] La distancia a nivel epistemológico con respecto del atomismo antiguo es muy significativa. Dice a este propósito el prof. GARCÍA RÚA: "a la teoría atomística de Demócrito le sobraría especulación, y le faltaría una confrontación suficiente con la experiencia, que comprometiera prioritariamente la observación sensible, en donde habría de descansar cualquier forma de discurso demostrativo" (*El sentido de la naturaleza en Epicuro*. Comares, Granada, 1996, p. 38).

[27] EPICURO, *Ibid.*, 39.

Pues más allá de la totalidad no existe nada que entrando al mismo efectuara un cambio).

Átomos y vacío

Planteados esos tres principios, Epicuro deja el eleatismo y pasa al atomismo:

> τὸ πᾶν ἐστι σώματα καὶ τόπος[28]. (La totalidad es cuerpo y espacio).

Con esta especie de dualismo, que en realidad podría no serlo, porque lo que cuenta es sólo lo corpóreo, tenemos resuelto el problema de la justificación de los fenómenos. La sensación nos muestra un universo cambiante, que se genera y se corrompe, cuya esencia parece no ser más que un continuo movimiento; esto, como lo hemos dicho atrás, rompe con la razón eleática, pero lo que sucede propiamente no está a nuestra vista, se intuye con esa misma razón. El ser verdadero de las cosas se esconde en la ínfima pequeñez, en lo infracorpóreo.

El vacío, que es espacio y un tipo de naturaleza impalpable, viene a dar posibilidades a los corpúsculos, a proporcionar el lugar para el movimiento, lo único "valioso" que pueden hacer éstos:

> εἰ δὲ μὴ ἦν ὃ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα[29]. (Si no existía aquello que designamos como vacío, intervalo y naturaleza impalpable, no habrían estado los cuerpos donde estaban ni [aquello] en lo que se movían, tal como evidentemente se mueven).

Pero también este vacío es, como dice M. Rodríguez,

> el verdadero principio de contingencia en este sistema, puesto que a partir de él surge la pluralidad y consiguientemente la destructibilidad[30].

Es el que justifica las apariencias sensibles que cuestionaban los eleatas.

No podemos olvidar que, como buen seguidor del atomismo, Epicuro sostiene la infinitud de este espacio, que lo conceptualiza como isotrópico y que, por eso, no tiene por qué

[28] *Ídem*.

[29] *Ídem*, 40.

[30] M. Rodríguez, *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989, p. 174.

ofrecer resistencia en ninguna de sus partes –aunque veremos luego cómo aparecerá una suerte de vórtice que lo complicará conceptualmente. Mas su extensión no sólo se reconoce en la totalidad del cosmos, sino entre los mismos cuerpos que nos presenta la sensibilidad, incluso dentro de los cuerpos que nos parecen más sólidos, compactos y continuos.

Por otra parte, el verdadero ser en el universo es el átomo, en su plenitud en cuanto lleno, como el fiel modelo de la racionalidad eleática –desgraciadamente la diversidad de formas de estos átomos no corresponde a la idea de la esfericidad, tan apreciada por Parménides, sólo algunos lo harían, los átomos del alma–, y en su pluralidad, como revelador indicio de la conformación de nuestro mundo.

Aquí nos viene de nuevo a la memoria la figura de Zenón de Elea y sus extravagantes argumentaciones en torno a la unidad y la pluralidad, y especialmente al respecto del movimiento, que hicieron sin duda tambalearse al mismo Aristóteles. Si tenemos en cuenta tan sólo el argumento de la dicotomía, por el que un objeto no se podía trasladar de un lado a otro, dada la infinitud de partes en que podía ser dividida la distancia, no nos queda suficientemente explicada la racionalidad del movimiento natural, al menos bajo la consideración de la divisibilidad infinita, que habían sostenido no sólo Empédocles y Anaxágoras, sino también Aristóteles. Ante el Palamedes eleático esta doctrina del atomismo, con elementos incortables, sin vacíos internos, parece ofrecer una respuesta más apropiada incluso que la dada por el Estagirita en el sentido de la correlación de infinitud con respecto del tiempo[31]. Epicuro debió entenderlo así, pues, como dice Cappelletti,

> "sólo si se admite la existencia de partículas indivisibles es posible ofrecer una explicación consecuente y lógicamente mecanicista del universo"[32].

Aunque no deja de planteársenos el problema de que los mismos átomos se lleguen a concebir intelectivamente con partes –como luego veremos–, dado que la divisibilidad de que habla Zenón también es una consideración racional y debería tener respuesta en ese mismo orden.

Todas las cosas deben estar conformadas por átomos, de tal modo que, si se destruyeran, lo que deba ocurrir no sea más que una dispersión de partículas, de elementos de continua existencia.

[31] *Física* 263a.

[32] CAPPELLETTI, *op. cit.*, p. 103.

> ὥστε τὰς ἀρχὰς ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις[33]. (De tal modo que es *necesario que los principios sean átomos y condiciones naturales de los cuerpos*).

En efecto, los átomos son las naturalezas –φύσεις– o elementos de las cosas que corresponden en los azarosos mundos a lo necesario, lo último que siempre es y permanece.

Al igual que el vacío, la infinitud, esta vez no en extensión sino numérica, es característica primordial de estos cuerpos, dado que la totalidad de las cosas es efectivamente infinita (τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι). Así, como dice el mismo Epicuro, la infinitud extensiva del primero es correspondiente a la numérica de los otros; de lo contrario se darían imposibles lógicos[34].

Frente a Demócrito, el maestro del Jardín no consideraba una infinita variedad de átomos, doctrina que llevaba a problemas insalvables, como la posible existencia de un átomo del tamaño del universo, él estimaba que había más bien una ἀπερίληπτος –innumerable– cantidad de ellos, lo cual permite mantener la diversidad,

> οὐ γὰρ δυνατὸν γενέσθαι τὰς τοσαύτας διαφορας ἐκ τῶν αὐτῶν σχημάτων περιειλημμένων[35]. (No es posible que lleguen a producirse tantas diferencias desde las mismas figuras delimitadas).

Así como la debida racionalidad natural. La infinitud es más bien propia del número de átomos de cada figura particular.

Ampliando también la teoría democrítea sobre las características atómicas, expresa:

> Καὶ μὴν καὶ τας ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐς ἀνάγκης σχήματος συμφυῆ ἐστι[36]. (Y en efecto, se ha de considerar que los átomos no comportan ninguna clase de fenómenos más que la figura, el peso, la dimensión y cuantas cosas por necesidad son propias de la figura).

[33] EPICURO, *op. cit.*, 41.

[34] No parece del todo convincente la argumentación que se da en el número 42 de la carta, puesto que da la impresión de recurrir a petición de principio al hacer depender por reciprocidad sus infinitos, sin probar la existencia de al menos uno de ellos. Lucrecio más preocupado por eso propone una serie de argumentos en favor de esta infinitud; por ejemplo, el de la flecha que traspasa el límite del universo, que ya había sido presentado por Arquitas de Tarento (DK 47A 24. Eudem. *Phys*. Fr. 24).

[35] *Ibid.*, 42.

[36] *Ibid.*, 54.

Así, los átomos tienen peso, característica que correspondía a los compuestos en el anterior atomismo. Con esto Epicuro trata de salvar el problema de la acción atómica: el peso será la primera causa del constante movimiento de estos cuerpos, que es por naturaleza en caída –Epicuro no puede sostener el concepto de movimiento de los atomistas antiguos ante las estructuraciones conceptuales aristotélicas: El movimiento empieza a tener causa.

Por otra parte, decía Aristóteles que sólo lo que tiene partes es cuerpo y tiene peso –y movimiento, por lo visto–. Ante tal razón teórica, Epicuro introduce una de sus tesis más aventuradas, la de las partes mínimas dentro del átomo:

> τό τε ἐλάχιστον τὸ ἐν τῇ αἰσθήσει δεῖ κατανοεῖν ὅτι οὔτε τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τὸ τὰς μεταβάσεις ἔχον οὔτε πάντῃ πάντως ἀνόμοιον, ἀλλ' ἔχον μέν τινα κοινότητα τῶν μεταβατῶν, διάληψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχον[37]. (Es necesario comprender que lo más pequeño, en cuanto a lo que está en la sensación, no es ni tal como aquello que tiene transiciones ni de manera alguna como algo diverso por todas partes, sino más bien como aquello que tiene alguna participación de transiciones, pero que no posee separación de partes).

Así mismo ocurre en el ínfimo de los cuerpos, dado que tiene extensión y, por ende, límites. Aunque suene contradictorio, lo indivisible se puede concebir con partes o divisiones, las que participan de la inmutabilidad e indivisibilidad del mismo corpúsculo. Por supuesto, dichas partes mínimas no son separables nada más que por vía racional. No son cualidades inseparables del átomo, son porciones inteligibles necesarias para la comprensión de la naturaleza de éste.

Quizás estas "minimae", como las llama Lucrecio, lo que vienen a resolver es el tamaño mismo de los átomos. A este propósito, dice M. Rodríguez:

> la teoría de las partes 'minimae' era una consecuencia necesaria de la corrección, por parte de Epicuro, de la infinitud de formas de Demócrito. No puede haber átomos de corpulencia infinita[38].

El mayor o menor tamaño de los indivisibles dependerá de las partes mínimas de que se componga. Sin embargo, parece más bien un nuevo reconocimiento a los aportes de la sensibilidad. Como dice García Rúa,

[37] *Ibid.*, 58.

[38] *Op. cit.*, p. 179.

Epicuro, que estuvo a punto de sucumbir a la tentación eleático-pitagórica, parece que le vino a última hora como una suerte de salvación material, proveniente de la base epistemológica físico sensualista que era en él lo mismo que decir la epistemología del sentido común[39].

La realidad apariencial, leída por Aristóteles o el cognoscente vulgar, es muy contundente para seguir manteniendo la estrecha doctrina antigua de la atomicidad de *lo que es*.

Todo se mueve

Como hemos visto, para la comprensión de la realidad es primordial el movimiento, puesto que es el que provoca los encuentros de las entidades. Epicuro lo repite:

> κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸ αἰῶνα[40]. (Se mueven sin cesar los átomos en el tiempo).

El vacío no ofrece resistencia ante el peso de los cuerpos, por ello es que siempre éstos se encuentran en locomoción –otros tipos de movimiento, tal como los que implican cambio de cualidades o de estados, dependen de las congregaciones de átomos–, mas dicho desplazamiento es hacia abajo; en otras palabras, está sujeto a vórtices posibles. Cualquier otro tipo de movimiento local, ya hacia arriba o hacia los costados, depende de choques con los otros cuerpos. Aunque todos estos desplazamientos son idénticos:

> (θᾶττον οἰσθήσεται) οὔτε τὰ μικρὰ τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπτῃ· οὔθ' ἡ ἄνω οὔθ' ἡ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορά, οὔθ' ἡ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν[41]. (No [se desplazan más rápido] que los más grandes los pequeños, que tienen todos un poro proporcionado, ni aún cuando alguno se oponga a aquéllos. Ni la propensión de arriba, ni la oblicua (dada) por golpes, ni la de abajo (producida) por los (átomos) propiamente bajos).

La velocidad que alcanzan es tal cual la del pensamiento: la más veloz posible; tan rápida que se da en un tiempo inimaginable (ἐν ἀπερινοήτῳ χρόνῳ).

[39] García Rúa, *op. cit.*, p. 90

[40] Epicuro, *op. cit.*, 43.

[41] *Ibid.*, 61.

A pesar de que Epicuro no lo cita en su carta, ya sea porque no nos llega completa o porque no era para este escrito (razón, esta segunda, que no parece la más obvia), se sabe que estableció el concepto de παρέγκλισις[42], traducido por Lucrecio como "clinamen" al latín. Éste consiste en un cambio azaroso en la caída constante de los átomos:

Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
corpora cum deorsum rectum per inane ferentur
ponderibus propriis, se incerto tempore ferme
incertisque locis spatio depellere paulum[43].

(Anhelamos conocer aquello en esto y también en las cosas, los cuerpos, cuando son llevados hacia abajo recto en el vacío por su propio peso, en un incierto tiempo y en un más o menos incierto lugar se desvían un poco en el espacio).

El cambio de rumbo es casi ínfimo, pero suficiente para que empiecen a modificarse todas las rutas de los que caen en derredor, y dada semejante colisión, se inicia el proceso de formación de los compuestos, e incluso el del cosmos completo –la aceptación de esta declinación, producto del azar, supone sin duda una renuncia, aunque no lo parezca así, al primer principio de la física, que hemos expuesto atrás: *ex nihilo nihil*, puesto que supone que cualquier otra cosa podría haber sucedido y no tenemos ningún tipo de evidencia de ello, ya sensual, ya racional–. Esta noción tiene un especial interés dado que puede en última instancia justificar la libertad humana, que en el determinismo democríteo no tenía cabida –Epicuro rompe aquí con la física atomista en favor de la aristotélica, dado que esta παρέγκλισις está concebida desde la racionalidad etiológica: ella es la "causa eficiente" del universo–.

Estos choques, que provoca dicha declinación, se suceden continuamente en todo el universo. Su producto es lo que podemos llamar cuerpos compuestos, ἄθροισμα σύστημα, los cuales están determinados tanto por las formas de átomo que mayoritariamente se congreguen allí, cuanto por su orden y disposición. A propósito de esto, no cualquier mezcla es posible,

"la naturaleza misma de los átomos, con sus diferentes figuras y tamaños, favorece ciertas combinaciones y rechaza otras"[44].

[42] Tenemos conocimiento de referencias de DIÓGENES DE OENOANDA (fr. 33, col. II), AECIO (I 12, 5 y I, 23, 4) y CICERÓN (*De fato* XXII, 46 y *De nat. deor.* I, 70), en las que le atribuyen esta doctrina.

[43] LUCRECIO, *op. cit.* II 216-219.

[44] C. GARCÍA G., *op. cit.*, p. 114.

–¿Acaso podemos hablar de continuas tentativas, victorias y fracasos en dichas conformaciones? A pesar de que se habla de un proceso mecánico y azaroso, la naturaleza no muestra un irracional sistema de desarrollo, aunque en ocasiones no comprendamos su acción.

Una vez asociados, los átomos no dejan de moverse, dado que siempre tienen espacio suficiente; por eso, hay una continua transformación en estos compuestos, mutación que provoca a veces su misma disolución.

Así, en este cosmos –que es sólo uno de los posibles, dado que hay innumerable cantidad de ellos– prima lo cuantitativo por sobre lo cualitativo; es más, las cualidades no son sino producto de la unificación de esos criterios: figura, orden y disposición[45].

Ante tal configuración, es el azar –τύχη– la verdadera causa de todas las cosas, el único agente que actúa en el universo. Frente a éste, la 'Ανάγκη –Necesidad– parmenídea se pregona como la modeladora de lo ínfimo, del átomo, y del absoluto, el Todo, el que permanece siempre igual, inalterable en su materia y energía.

Apuntes finales

Epicuro no rompe con la racionalidad que había propuesto Parménides, así como no lo hacen casi ninguno de los físicos que le antecedieron, dialoga con ella, pese a todas las intrigas en contra de los filósofos que le atribuyen[46].

En el Jardín quedaba claro que el pensamiento de Platón, al que ya se había enfrentado Demócrito, era realmente enemigo de la "verdad", sobre todo si tomamos en cuenta el desprecio que aquél había mostrado en múltiples manifestaciones por nuestro mundo sensible. Sabemos que el maestro de Samos tampoco apreciaba a Aristóteles, quien junto a su maestro, habría de generar un organicismo teleológico para la estructuración del cosmos que era nefasto para la intelección de la realidad. Como ya el atomismo anterior lo había hecho, los epicúreos enfrentan esta tesis en forma drástica, descartando no sólo la finalidad en el cosmos, sino también su vitalidad de corte sobrenatural o espiritual. Aunque, como hemos visto, las tentaciones de estas filosofías, también marcadas por Parménides y el pluralismo, para bien o para mal le habían hecho caer en más de una ocasión. Por muy consecuente que se sintiera en su "materialismo"

[45] Obviamente es una significativa omisión el que Epicuro no tomara en cuenta la implementación de un modelo matemático de interpretación de la realidad. Es muy posible que las posiciones filosóficas de los amigos de la matemática –como los platónicos– influyera en ello.

[46] Cf. Diógenes Laercio. X, 8.

ontológico, tan mecanicista como el antiguo, la etiología e incluso los "lugares naturales" le debieron parecer demasiado reales.

El diálogo con el siglo IV era muy complejo, aunque evidentemente más lo sería el que se tendría con sus contrarios contemporáneos principales, Zenón de Citio y Cleantes de Assos. El Jardín hizo ingentes esfuerzos por ofrecer alternativa al estoicismo, la filosofía de mayor arraigo en la Atenas helenística. En efecto, ante su determinismo, que los mismos epicúreos debieron haber reconocido en el antiguo atomismo, propusieron el azar cósmico; ante su panteísmo, eliminaron toda inteligencia agente en el cosmos; ante su conflagración universal, destacaron la indestructibilidad de la materia; etcétera. Nuestro retroceso al pensamiento presocrático nos ha hecho olvidar un poco este enemigo, que se hace imprescindible para el estudio sistemático del pensamiento epicúreo, ahora sin embargo no podemos más que mencionarlo.

Pese a las múltiples reservas que hay que tener para ofrecer un juicio crítico adecuado del epicureísmo, no queremos dejar de decir que algunas de sus principales aportaciones a la doctrina democrítea no son todo lo halagüeñas que se esperaría. La influencia del organicismo parece negativa, pero no sólo por los detalles de orden físico que hemos señalado, como la cuestión de las *minimae* o la extravagante libertad del átomo que "quiso" desviarse, sino también por la constitución de todo su pensamiento. En el fondo el pensamiento ético –por muy atractivo y sugerente nos parezca personalmente– le vendría a traicionar de una u otra manera. Parece poco consecuente, en principio, sostener un azar universal, expresado en cualquier nivel ontológico, junto con una tendencia de mejora moral, de cura de la enfermedad del dolor, como si en el Jardín no estuviesen también los desórdenes atómicos confabulándose contra la vida constante y serena buscada. Una ética eudaimónica, en búsqueda de esa eterna felicidad de los dioses, no parece más que un juego de palabras, si lo tomamos en sentido estricto.

El epicúreo confiaba plenamente en un saber físico que le liberara de los temores más complejos: la voluntad inexplicable de las deidades y la muerte, y una vez saldado este paso, lanzado a la búsqueda de la libertad, debía procurar la plenitud de una vida feliz, sin ostentación ni materialismo, en la sencillez de la cotidianidad. Nosotros que somos materia y vacío, que hemos venido a la vida por puro azar, soñamos con despreciar esa condición, y existir en la complacencia "divina". Y allí, en aquel austero jardín, lejos del bullicio de las calles y de las vanas discusiones en el ágora, el diálogo duro pero sincero con los grandes filósofos del pasado y el presente, unido a la constante investigación de la fortuita necesidad, parecía el medio idóneo para abrirse a esa paz y el placer anhelados.

¡Quién podrá negar que se trata de una utopía hermosa, pero compleja y extraña!

CAPÍTULO DÉCIMOSEXTO

EL PLACER EN LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL MUNDO HEBREO

El placer es un fenómeno de una gran complejidad. Así lo demuestra la cantidad de sinónimos que tiene esta palabra en nuestra lengua[1]. La multiplicidad es tal que se dificulta la determinación conceptual, y mucho más aún la valoración correspondiente: tanto dice de situaciones, actos o tendencias, que por lo común calificamos como buenas, como de aquellas en que sucede lo contrario. No obstante, en filosofía algunos han pensado que es este el factor determinante en la vida humana; a éstos les llamamos *hedonistas*, conforme a la palabra griega correspondiente: ἡδονή. Este tipo de pensamiento tiene múltiples vertientes y representantes en distintas épocas históricas, aunque quizás los más interesantes sean los antiguos, los que no dejan aún de llamar la atención.

Este capítulo tiene por meta hacer una revisión del pensamiento griego clásico, ubicando allí las más importantes consideraciones sobre el tema, para luego enfrentar el mismo problema pero en escritos judíos, fundamentalmente del Antiguo Testamento. Hemos dedicado una mayor cantidad de páginas a la filosofía griega, de la que extraemos cinco grandes posturas: el atomismo, el hedonismo cirenaico, las visiones platónica y aristotélica del tema, y el epicureísmo. En una segunda y mucho más breve sección repasamos algunos textos veterotestamentarios para ubicar allí valoraciones sobre el placer, culminando con el particularísimo escrito sapiencial el *Cantar de los cantares*.

[1] Entre otros: deleite, delicia, agrado, satisfacción, gusto, goce, felicidad, alegría, dicha, regocijo, júbilo, diversión, contento, entretenimiento, recreo, éxtasis, concupiscencia, erotismo, lujuria, vicio (Consultado, precisamente por su carácter general y popular, el *Diccionario de sinónimos y antónimos* de la Editorial Océano. Barcelona, 1988). Lo mismo ocurre en las lenguas antiguas; en latín, por ejemplo, se usan para designarle entre otras palabras: voluptas, delectamentum, delectatio, gaudium, laetitia, oblectamentum, dulcedo, jucunditas, libido, deliciae, licentia, etc. En griego: ἡδονή, ἀκολασία, ἀσέλγεια, ἀπόλαυσις, πολυτέλεια, τέμψις, χαρά, εὐθυμία, ἐπιθυμία, φαιδρότης, εὐχερής, πλεονεξία, κτλ.

No se vaya a engañar el lector: un trabajo exhaustivo no va a encontrar. A lo sumo nos asomamos para mirar de reojo la enorme riqueza de ambos mundos. El tema del placer, como es obvio, podría llevarnos a indagar una multiplicidad de posibilidades, con ejemplificaciones de las más diversas. Pero nuestra intención es mucho más austera: simplemente quisiéramos encontrar concepciones generales y sus correlatos, que suelen ser algunos ejemplos y valoraciones de diverso tipo.

Tampoco se crea que vamos en busca de paralelismos, al modo como los quiso encontrar Filón el alejandrino. Somos perfectamente conscientes de la lejanía entre ambos pueblos. Aunque quizás sí nos dejamos apabullar por la múltiple riqueza conceptual que aporta la filosofía griega a la indagación de esta realidad tan importante en la vida humana, al punto de que lleguemos en algún momento a clasificar las posturas hebreas desde sus esquemas; a fin de cuentas este es un trabajo de filosofía y el griego es especialista en estos menesteres.

Con todo, no pretendemos en modo alguno enfrentar a Grecia y a Israel como si fuesen la misma cosa. Sería iluso pretender sacar provecho para la filosofía y mostrar derrotada la cultura que fundamenta la religión más importante en Occidente. Es bien sabido que el hebreo es poco dado a la generalización, que su lengua prácticamente no presenta abstracciones, mientras que esa ha sido una de las puntas de lanza del mundo griego. A pesar de eso, sí es meta de estas páginas encontrar las mayores cercanías entre estos dos universos, quizás porque resultan dos de los presupuestos fundamentales del mundo occidental, porque unidos llegan hasta nosotros.

Partimos con una convicción preliminar, que de alguna manera u otra pretendemos probar: el placer entre los griegos del período clásico y los hebreos antiguos no tiene una valoración negativa, al contrario resulta un elemento fundamental de la existencia humana que debe no sólo ser conocido y entendido, sino también disponerse para un mejor vivir.

El *placer* –ἡδονή– *en la* Filosofía Griega

1. El atomismo democríteo

La preocupación por el placer como problema ético posiblemente nace con Heráclito, a quien se atribuyen diversos fragmentos en los que ataca con grave dureza a los ignaros hombres que viven en perspectiva a los placeres corporales[2]. Pero no es sino con el atomismo que

[2] El tema se encuentra en fragmentos como los siguientes: 9, 37, 13, 29. Recordemos sólo un breve texto citado por ALBERTO MAGNO (*De Veget.* VI 401): *Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum.*

surge una propuesta filosófica más o menos clara de corte hedonista, con la figura de Demócrito de Abdera (aprox. 460-370 a. C.).

Se ha discutido en múltiples lugares la existencia del susodicho "hedonismo democríteo", llegando en no pocas ocasiones a descartarlo –¿cómo puede ser hedonista un pensador que considera el acto sexual una suerte de apoplejía?[3] No obstante su ética está en "íntimo acoplamiento" con la medida y la elección de los placeres, y a pesar de que muchos estudiosos se niegan incluso a mirar en Demócrito una teoría ética[4], podemos iniciar este recorrido por el gran pensador abderita.

A Demócrito se le atribuye una numerosa cantidad de fragmentos que presentan máximas morales, muchas de las cuales giran en torno a la que parece su tesis central:

> τὴν δ' (εὐδαιμονίαν καὶ) εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν, συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ[5]. (Llama a la felicidad buen ánimo, bienestar, armonía, simetría e imperturbabilidad).

Esta felicidad, que Demócrito seguramente explicitaba con esos y otros sinónimos, aparece las más de las veces como εὐθυμία, palabra que, conforme a la versión común, hemos traducido como "buen ánimo"[6] y que signa una actitud o un estado de bondad actual, en apariencia intransitivo y caracterizado no sólo por ese equilibrio, moderación y ataraxia, sino también por un goce logrado con intrepidez[7]. Un ejemplo tal vez de este "buen espíritu" sea esa sonrisa siempre presente en la persona de nuestro pensador[8], aunque él mismo aclara que la felicidad pertenece al alma[9], que no se encuentra en las cosas mortales[10].

Ἡ εὐθυμία concuerda con una buena vida, en la que la moderación lleve al disfrute, en la que no quepan la envidia, los celos y la enemistad, desdichas que se superan con el debido conocimiento de lo posible (ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς)[11]. Por eso el que posee un "buen ánimo" sabe cómo apenarse lo menos posible, sabe que la felicidad

[3] Frag. B 32 (DK 68).

[4] Cf. capítulo correspondiente de Guthrie, W., A *Historia de la filosofía griega* II. Madrid, Gredos, 1986, p. 485 y ss.

[5] DK 68 A 167. Stob. II 7, 3. Cf. también A 167-169 y B 4, 215 y 216.

[6] Θυμός tiene diversas acepciones: soplo, vida, sentimiento, voluntad, deseo, corazón, etc.

[7] Cf. DK 68 A 169. Cic. *de fin.* V 8, 23.

[8] Δημοκρίτωι δὲ γέλως ἐπῄει (La risa sobrevenía en Demócrito) (DK 68 A 21, Stob. *Flor.* III 20, 53).

[9] Cf. 68 A 170.

[10] Cf. 68 B 189.

[11] Cf. 68 B 191.

> συνίστασθαι δ' αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ κάλλιστόν τε καὶ συμφορώτατον ἀνθρώποις[12]. (Se establece ella desde la definición y elección de los placeres, y esto es lo más hermoso y provechoso para los hombres).

Esos placeres, ese deleite que más parece de orden intelectual[13], son correlato del buen ánimo, aún más, le miden:

> τέρψις γὰρ καὶ ἀτερπίη οὖρος (τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων)[14].
> (El deleite y el sinsabor son la medida |de lo provechoso y lo perjudicial|).

Claro está, el simple disfrute de placeres no lleva con necesidad a tener la εὐθυμία.

Resulta primordial escoger debidamente el tipo de placer que habrá de disfrutarse, pues

> ἡδοναὶ ἄκαιροι τίκτουσιν ἀηδίας[15]. (Los placeres inconvenientes engendran apatía)[16].

Aprobable es un tipo de gozo que produzca reales ventajas o provechos al actuante[17]. Para ello debemos tener presente la moderación:

> σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμείζονα ποιεῖ[18]. (La prudencia acrecienta los deleites y hace mayor el placer),

y sobre todo las obras bellas:

[12] DK 68 A 167. Stob. II 7, 3.

[13] Según cuenta CICERÓN (DK 68 A 169, *de fin.* V 29, 87) Demócrito se habría quitado la vista para acercar más su ánimo al pensamiento. Recordemos aquel pasaje en que el abderita circunscribe en el pensamiento mismo sus deleites:

> τὸν λόγον ἐντὸς ἤδη τρεφόμενον καὶ ῥιζούμενον ἐν ἑαυτῶι καὶ κατὰ Δημόκριτον αὐτόν ἐξ ἑαυτους τὰς τέρψιας ἐθιζόμενον λαμβάνειν (la razón dentro de sí misma se alimenta y se fundamenta, y según Demócrito está acostumbrada a alcanzar los placeres desde sí misma). (DK 68 B 146. Plut. *de prof. in virt.* 10, p. 81).

[14] DK 68 B 4. Clem. *Strom.* II 130.

[15] DK 68 B 71. DEMOKRAT. (Este nombre "DEMÓCRATES" ha sido considerado una variante del propio del abderita, pues no parece haber existido un filósofo con tal nombre y pensamiento).

[16] Es difícil traducir con exactitud este texto griego, nótese como la palabra ἀηδίας resulta una variante negada de ἡδονή. El fragmento se podría interpretar así: los placeres inoportunos (inconvenientes o inútiles) producen displaceres (¿acaso hastío?) o sinsabores (como traduce BARNES |*Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992, p. 624|).

[17] Cf. 68 B 74.

[18] 68 B 211.

αἱ μεγάλαι τέρψεις ἀπὸ τοῦ θεᾶσθαι τὰ καλὰ τῶν ἔργων γίνονται[19]. (De la contemplación de lo bello de las cosas nacen los mayores encantos[20]).

Todavía Demócrito lo dice con mayor claridad:

ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῶι καλῶι αἱρεῖσθαι χρεών[21]. (Es necesario preferir no todo placer sino el que está en lo bello).

Así, en los placeres del vientre (sexo, comidas, etc.) o en los excesos, jamás encontraremos el "buen ánimo"; éstos pueden producir algún deleite breve, pero éste se convierte muy pronto en un deseo que pervierte[22]. Aunque, muy a pesar de eso, Demócrito valoraba lo que estaba fuera de lo común:

τῶν ἡδέων τὰ σπανιώτατα γινόμενα μάλιστα τέρπει[23]. (De los deleites, los que surgen más esporádicamente son los que más se disfrutan).

Quizás sean éstos lo que marquen los mejores momentos de la vida o por lo menos los más interesantes de ella.

2. Aristipo y los cirenaicos

Aristipo de Cirene, a quien nos hemos referido ya páginas atrás, es uno de esos personajes que asume el riesgo de ser un extremo de la cuerda. Discípulo descarriado de Sócrates, llegó a fundar en Cirene una escuela que profesaba el hedonismo sensualista, el fenomenismo, una suerte de nominalismo, y que incluso tuvo entre sus miembros a un πεισιθάνατος "aconsejador de la muerte", Hegesias[24]. Desgraciadamente no quedan más que referencias anecdóticas sobre ellos, recogidas en su mayoría por el tantas veces poco creíble Diógenes Laercio. No obstante, no podemos dejar de citar las principales referencias suyas al tema en cuestión[25].

[19] 68 B 194.

[20] La palabra τέρψις es sinónimo de ἡδονή, aunque se usa más para decir de excesos (significa entre otras cosas: *hartazgo, plenitud*). Aquí también le podría traducir por "alegría". A este propósito recordemos este hermoso texto: βίος ἀνεόρταστος μακρὴ ὁδὸς ἀπανδόκευτος (una vida sin alegrías -festejos- es un largo camino sin albergue) (68B 230).

[21] 68 B 207.

[22] Cf. 68 B 235.

[23] 68 B 232.

[24] De los discípulos de Aristipo tenemos noticia de su hija Areta, su sobrino Aristipo el joven, además de Teodoro el ateo (que se acerca al cinismo) y Anníceris (que tiende a valorar más el altruismo y el sacrificio habitual). Por su parte, de Hegesias se conocen referencias en las que no sólo defiende el suicidio y el pesimismo, sino también el egocentrismo (cf. apartado sobre Aristipo en la obra de Diógenes Laercio).

[25] Es importante señalar que Diógenes al referirse a la doctrina no habla directamente de Aristipo, sino de sus seguidores, aunque sí estaban éstos inspirados por su particular vida y doctrina.

Platón en el *Teeteto* (XII, 156) le llama "refinado", aunque tradicionalmente Aristipo fue visto como un filósofo amigo del placer carnal y de los excesos. Así, Diógenes cuenta cantidad de anécdotas suyas de relaciones con meretrices[26] y de su extravagancia en el manejo del dinero. A pesar de ello, decía siempre estar por encima de las circunstancias en que se veía envuelto. En ese sentido solía acomodarse al lugar, tiempo y personas, y desde allí simular todo en razón de su conveniencia.

Su posición ética corresponde a su epistemología: la sensación es el fin y el criterio fundante[27]. La vida está en perspectiva a estas sensaciones. Su satisfacción es lo que constituye el placer. Una vida sin esto nos aleja de la felicidad:

> δοκεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εὐδαιμονίας διαφέρειν. τέλος μὲν γὰρ εἶναι τὴν κατὰ μέρο" ἡδονήν, εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι[28]. (Creen éstos que tal fin[29] difiere de la felicidad. El fin es, pues, el placer singular, y la felicidad es el sistema de los placeres singulares, a los que se suman los pasados y los que han de venir).

Incluso en nuestra vida la perspectiva fundamental no es tal εὐδαιμονία –felicidad–, sino el logro de cada placer particular. Esa felicidad no es sino un agregado de estos grandes momentos, que no parece razón suficiente para justificar la tendencia humana; es más bien la singularidad la llamativa, especialmente si tenemos presente esta máxima:

> μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς, μηδὲ ἥδιόν τι εἶναι[30]. (No se distingue un placer de otro, ni hay alguno más placentero).

Todos y cada uno de ellos son el fin apropiado a nuestra vida; de ahí que debamos vivir en el presente sin atormentarnos por lo pasado o lo que vendrá. En efecto, Aristipo

> προσέταττε δὲ ἐφ' ἡμέρᾳ τὴν γνώμην ἔχειν καὶ αὖ πάλιν τῆς ἡμέρᾶς ἐπ' ἐκείνῳ τῷ μέρει, καθ' ὅ ἕκαστος ἢ πράττει τι ἢ ἐννοεῖ. μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν[31]. (Ordena tener el entendimiento hacia el día y a su vez

[26] Un ejemplo: Layda era el nombre de su compañera, una meretriz reconocida. A ella le dedica supuestamente dos escritos.

[27] *Φασὶν οὖν οἱ Κυρηναικοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν* (Sextus, *Adv. math.* VII 191 [este fragmento está tomado de De Vogel, *Greek philosophy* I. Leiden, 1969]) (Dicen los cirenaicos que los criterios son las experiencias [pasiones], sólo ellas se comprenden y alcanzan a ser veraces).

[28] Diog. II 87. Contamos con la edición de ΕΚΑΔΟΣΕΙΣ ΚΑΚΤΟΣ, Αθήνα, 1994.

[29] Se refiere al fin último que luego será asumido por Epicuro.

[30] Diog. II 87.

[31] Aelian, *Var. Hist.* XIV 6. De Vogel.

hacia aquello [aquel momento] en particular del día, en que cada uno actúa y piensa. Pues dice que sólo lo presente es nuestro).

La vivencia de τὸ παρόν –lo presente– lleva a pensar el placer en su proceso, en su presencia inmediata, en su movimiento. A este propósito, Aristipo usaba la imagen del mar para describir los tres estados de nuestro temperamento (σύγκρασις): sentimos dolor tal y como en el mar acontece una tempestad, en cambio nuestro placer es un leve movimiento de las aguas,

> οὐρίῳ παραβαλλομένην ἀνέμῳ·[32] (Dirigido por una brisa favorable).

El tercer estado es un intermedio afín a la calma del mar, en el que ni placer ni dolor son experimentados. De estos tres, el momento positivo es el que favorece a nuestra barca, el que nos impulsa sin destrozarnos, el que nos permite la travesía.

Los cirenaicos no pretenden eliminar el dolor, ni buscar tal momento apático, sino más bien encontrar y valorar en mayor medida el placer, sea cual sea:

> εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀσχημοτάτων γένηται... εἰ γὰρ καὶ ἡ πρᾶξις ἄτοπος εἴη, ἀλλ' οὖν ἡ ἡδονὴ δι' αὑτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν[33]. (El placer es bueno, aún si nazca de lo vergonzoso... pues aunque la acción fuere rara (inconveniente), no obstante el placer es alcanzado por la misma y es lo bueno).

Aún mejor si el placer es corporal:

> πολὺ μέντοι τῶν ψυχικῶν τὰς σωματικὰς ἀμείνους εἶναι, καὶ τὰς ὀχλήσεις χείρους τὰς σωματικάς[34]. (Ciertamente son mucho más buenos los [placeres] somáticos que los anímicos, además las penas corporales son más severas).

No obstante, la regla que antepone el cirenaico para la vida es el dominio de los placeres, lo cual obviamente no significa abstenerse de ellos:

> Κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.[35] (No domina el placer el que se abstiene, sino el que lo utiliza y no es llevado más allá de sí).

[32] Aristocles ap. *Eusebio, Praep. ev.* XIV 18, 32. De Vogel.

[33] Diog. II 88.

[34] Diog. II 90.

[35] Stob., *Flor.* 17, 18. De Vogel.

3. El Filebo de Platón

La obra del más grande filósofo ateniense es, como todos sabemos, de una gran complejidad. Vivir tantos años de producción filosófica produce disparidades que a veces no resultan nada simples, especialmente cuando, como sincero "indagador de la verdad", muda las grandes doctrinas o las cuestiona sin dejar salida aparente. En el caso del tema de la ἡδονή, encontramos el paso de juicios negativos en su generalidad, a posturas de relativa tolerancia. Por lo común hablamos del pensamiento de Platón a partir de las grandes obras de madurez, no obstante en nuestro caso tenemos que situarnos en un diálogo tardío, posiblemente escrito en proximidad al *Timeo*, obviamente después de las grandes obras de crítica a su teoría de las ideas. Qué sea más representativo de Platón, no es cosa que nos toca definir en este momento, pero vamos convencionalmente a partir del supuesto de que en la ancianidad Platón pudo expresar con mayor propiedad su pensamiento. A pesar de lo cual, no podemos dejar de referir algunos textos que presentan criterios importantes en diálogos precedentes.

En el *Gorgias* (496e y ss.) se hace un planteamiento que el ateniense va a mantener a lo largo de su obra: es imprescindible la distinción entre bien y placer, así como entre mal y dolor; es posible encontrar suficientes ejemplos contrarios a la típica tesis hedonista de que todo placer es bueno. En este diálogo Platón presenta la crítica más feroz contra el hedonismo, en esta ocasión representado por un personaje –Calicles– con argumentos comúnmente censurados, que a lo mejor podría ser un homólogo de los cirenaicos, aunque algunos lo estimen un sofista.

Por su parte, en el *Protágoras* (356a y ss.) se da una propuesta que es común denominarla "hedonista"[36], según la cual el arte del medir, que establece la debida proporcionalidad, se aplica al placer y al dolor, los cuales habrán de estar delimitados conforme a lo más conveniente. Esto tendrá eco incluso en el *Filebo* en lo que respecta a la búsqueda de la medida pertinente para hallar la armonía más apropiada (cf. 31d).

El otro gran diálogo que nos interesa referir de previo es la *República* (cf. 583c-587e), donde se exponen criterios que tienen poca modificación ulteriormente, como, por ejemplo, que el placer es un fenómeno complejo, que tanto incluye aquellos hechos bochornosos que signan a οἱ ἄρα φρονήσεως καὶ ἀρετῆς ἄπειροι (los desconocedores de la inteligencia y la virtud), amigos de festines y excesos, como aquellos momentos o acciones que corresponden

[36] Cf. GUTHRIE, *op. cit.* vol. V (Madrid, 1992), p. 236.

a un alma que se enmarca en la filosofía. Aquí mismo nos encontramos con una percepción muy particular del placer: la realidad del mismo pende de la realidad de su objeto:

> τὸ τῷ ὄντι καὶ τῶν ὄντων πληρούμενον μᾶλλον μᾶλλον ὄντως τε και ἀληθεστέρως χαίρειν ἂν ποιοῖ ἡδονῇ ἀληθεῖ[37]. (Lo que se llena más en el ser y desde los entes lograría más real y verdaderamente gozar de un placer verdadero).

Así, podemos hablar de cosas placenteras y cosas que sólo aparentan serlo, pero que en realidad no son más que una falsa ilusión. Esta doctrina se ve modificada en el *Filebo*, según el cual el placer no está con propiedad en el objeto.

Sin más preámbulo vayamos a este otro diálogo que a nuestro tema se dedica en buena parte. Filebo, el personaje, que es "la encarnación de un hedonismo dogmático"[38], resulta el motivador de una polémica más para Sócrates, sólo que él en la conversación no aparece sino como un oyente, que apenas expresa unas pocas palabras. En su lugar responde como interlocutor Protarco, un joven que se cree hedonista, aunque lejos está de ser un aguerrido y conveniente contrincante. Sócrates vuelve a aparecer, pero no con su característica ironía de la mayoría de los primeros diálogos, ahora deja de poner en graves dificultades a su contrincante, para empezar a defender y desarrollar su propia tesis.

El diálogo se inicia con una distinción que ya conocíamos: Filebo cree que el placer es siempre bueno para todo viviente, en tanto que Sócrates sostiene que eso es falso, pues de mayor valor y categoría son las cualidades intelectuales humanas[39]. El definirse en esta dualidad es importante, pues bien determinado ha de quedar el camino que nos lleva a la vida feliz.

La primera cuestión que encontramos al enfrentar el placer es la falta de precisión en el uso de esta misma palabra, cosa que ya veíamos en la *República*. Los hedonistas, quizás de mala fe, suelen manipularla sin distinguirla con claridad. Se trata de un término equívoco que carga con contrarios, lo cual nos obliga a mirar la maldad o bondad de sus objetos para definirlo. Para resolver este asunto Sócrates introduce la consideración de lo uno y lo múltiple, llegando a conclusiones poco claras para su interlocutor, pero de algún modo descifrables. En principio sostiene que el placer constituye una unidad que enlaza un grupo innumerable de fenómenos que poseen una naturaleza o forma común; aunque esto deja abierta la cuestión de la determinación de especies y subespecies, que explicitaría mejor el asunto.

[37] 585 d-e. Texto griego tomado de la edición bilingüe de José Pabón y Manuel Fernández de la *República* (tomo III). Madrid, 1981.

[38] Guthrie, *op. cit*, p. 212.

[39] Τὸ φρονεῖν –inteligir práctico–, τὸ νοεῖν –pensar–, τὸ μεμνῆσθαι –rememorar–, δόξα ὀρθῆς –opinión recta–, ἀληθεῖς λογισμοί –razonamientos verdaderos–.

Un poco después vuelve Sócrates al problema original y hace esta distinción:

> ἐννοῶ περί τε ἡδονῆς καὶ φρονήσεως, ὡς οὐδέτερον αὐτοῖν ἐστι τἀγαθόν, ἀλλὰ ἄλλο τι τρίτον, ἕτερον μὲν τούτων, ἄμεινον δὲ ἀμφοῖν[40]. ([Pienso] respecto del placer y la sabiduría, que ninguno de los dos es el bien, sino una tercera cosa, diversa de esos y mejor que ambos).

Si bien ya había antes hablado del problema de asimilar bien y placer, aquí ha intentado diferenciar la inteligencia y el bien, lo cual lo llevará a sustentar una suerte de ordenación entre los dos primeros elementos, puesto que éstos serán presupuestos de tal τἀγαθόν –bien–, que constituye el fin a que todos tendemos.

Para alcanzar este bien no pareciera conveniente extremar posiciones. Sócrates mismo propone establecer una mezcla entre placer y entendimiento, una especie de vida mixta. Pero se plantea la necesidad de determinar el papel que habrá de tener cada elemento. Precisamente él da la respuesta, definiendo desde ya el final del diálogo:

> τούτου δὴ πέρι καὶ μᾶλλον ἔτι πρὸς Φίληβον διαμαχοίμην ἂν ὡς ἐν τῷ μεικτῷ τούτῳ βίῳ, ὅτι ποτ' ἔστι τοῦτο ὃ λαβὼν ὁ βίος οὗτος γέγονεν αἱρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός, οὐχ ἡδονὴ ἀλλὰ νοῦς τούτῳ συγγενέστερον καὶ ὁμοιότερόν ἐστι.[41] (Respecto de esto, frente a Filebo sostendría yo todavía con más energía que en esta vida mixta, cualquiera que sea esa cosa con la que esta vida llega a ser a la vez deseable y buena, no es el placer, sino la mente la que es más cercana y semejante a ésta).

Después de ello, Sócrates empieza a complicar las cosas al introducir cuatro géneros para aplicarlos al problema, a saber: el infinito (ἄπειρον), el límite (πέρας), la existencia que surge de ambos (μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν) y la causa de la mezcla y la producción (τὴν τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως)[42]. Esto es especialmente importante porque Platón empieza a considerar la finitud o infinitud del placer. Su propuesta habla de las dos posibilidades, primero aclara que el placer en sí es ilimitado:

> ἡδονὴ δὲ ἄπειρός τε αὐτὴ καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος ἐν αὑτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μηδὲ ἕξοντός ποτε γένους[43]. (El placer es él mismo infinito y es de

[40] *Filebo* 20 b 7-9. En *Platonis Opera* (Tomvs II). Oxford, 1986.

[41] 22 d 4-9. Este estilo de presentar ya desde el principio la resolución final no es el más agradable de leer; señala GUTHRIE que esto hace del *Filebo* uno de los diálogos más aburridos de PLATÓN.

[42] Cf. 27 b 7-9

[43] 31 a 8-10.

un género que no tiene principio, ni medio, ni fin en sí y por sí, ni surge de éstos en momento alguno).

Pero después de ser sometido al examen de la inteligencia éste llega a ser medible; así, se constituye un género de placer opuesto a esos que se llaman "intensos": estamos frente a los placeres racionales. Platón estimará más adelante que el número, proporción y medida que logremos establecer en este campo es lo que definirá propiamente la vida mixta que pretendíamos.

El problema de considerar infinito el placer es que de igual modo podemos decir del dolor, el cual no es sino una alteración, que siempre admite más, de la armonía interna del ser vivo. En correspondencia con esto, se habla del placer como la restauración de la forma natural o esencia propia del ser, y bien sabemos que hay más tipos de placer que éste, incluso que existen estados neutros en que ni placer ni dolor se experimentan[44]. Esto nos obliga a volver nuestra mirada sobre los placeres que podríamos declarar falsos.

Protarco, que poco ha aportado a la cuestión, por única vez enfrenta la consideración de Sócrates, en lo que se refiere a la falsedad de algunos placeres. Para el maestro matemático es falso aquel placer originado en una valoración equivocada de una situación pasada, presente o futura, es decir, en una falsa creencia. No obstante, después en la larga discusión, él mismo llega a aceptar que por errada que sea la experiencia, el sujeto efectivamente experimenta placer; aunque sí mantiene que una vez alcanzada la conciencia de la falsedad de la opinión, desaparecerá a su vez el placer que provocaba.

Falso también es el placer producto de una sensación ilusoria que engendra una creencia a su vez falsa, provocado por un exceso o defecto en la relación cognitiva con la realidad. También es un pseudo-placer aquel en que se está sintiendo tal siendo que esto no es realmente así; esto es típico de aquellos que confunden la ausencia de dolor con el placer[45].

Frente a éstos, los placeres verdaderos deberán ser aquellos que no se mezclan con el dolor, que son καθαροί (puros), que en el caso de los corpóreos podemos encontrar en colores (χρώματα), en las formas (σχήματα), en olores (ὀσμαί) y sonidos (φθόγγοι)[46]. Éstos pueden no estar presentes, y aun así no son causa de molestia; mas si se nos dan,

[44] En un estado tal podrían vivir los dioses, dado que no experimentan deterioro ni recuperación alguna. No tendría sentido en ellos el dolor o el placer, sobre todo en su condición de seres en plenitud de bien.

[45] En diversos lugares del texto parece estar preanunciando, aunque de forma negativa, la doctrina epicúrea (cf. 35b y ss.).

[46] GUTHRIE destaca en su comentario (*op. cit.* p. 241) que las formas de este talante son las abstractas geométricas, planas o sólidas, en tanto los sonidos habrán de ser "notas puras únicas" (refiere al pitagorismo como paradigma). Es oportuno disentir en esto último, puesto que parecieron ser los intervalos los que más preocuparon a los pitagóricos, esencialmente los consonánticos (cuarta, quinta y octava); esto si aceptamos el supuesto del pitagorismo en el texto.

> ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας (καθαρὰς λυπῶν) παραδίδωσιν[47]. (Proporcionan plenitudes sensitivas indoloras y placenteras [libres de dolor]).

Todavía más verdaderos han de resultar los placeres contemplativos, que tanto cumplen con la condición de ser indoloros, como resultan admirables por su objeto. Éstos nos llevan a una mayor pureza, por ende a mayor plenitud, belleza y verdad.

Según señala Guthrie[48], Platón no proporciona ninguna definición de la ἡδονή. Lo más cercano a ello está en este texto:

> μηνύσαντι τῆς ἡδονῆς πέρι τὸ γένεσιν μέν, οὐσίαν δὲ μηδ' ἡντινοῦν αὐτῆς εἶναι, χάριν ἔχειν δεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὗτος τῶν φασκόντων ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι καταγελᾷ[49]. (A quien reveló respecto del placer que es una generación y no hay una existencia cualquiera suya, es necesario agradecerle. Pues es evidente que éste se mofa de los que andan diciendo que el placer es un bien).

El placer es un devenir, un camino que no se puede considerar completo sino hasta que se alcanza el bien, momento en el cual ya no hay tal placer. Por tanto, es un medio, un proceso, un movimiento.

En este momento parecemos volver atrás: ¿cuál es el carácter de movimiento no acabado que poseen los placeres especulativos? Pareciera que Platón vuelve su mirada con exclusividad sobre los placeres impuros y desde allí determina el fenómeno completo. Pronto Aristóteles, quien pareció conocer muy bien este diálogo, habría de procurar refutar esta doctrina con su tesis atomística del placer.

Si la medida (μετριότης) y la proporción (συμμετρία) son las que determinan lo bueno y, por lo visto, el placer es difícil de inscribir, medir o estimar, lógicamente en la vida mixta, que nos hemos propuesto buscar, éste debe poseer un puesto subordinado. En efecto, el bien, cuyas características fundamentales son belleza (κάλος), verdad (ἀληθεία) y proporción (συμμετρία), se encontrará en la vida mixta, pero ahí el elemento placer más parece un intruso: "el placer es una estafa y es falto de medida en su intensidad y los placeres más grandes son o feos, o ridículos, desterrados por vergüenza de la luz del día a las horas de la obscuridad"[50].

[47] 51 b 6-7.

[48] *Op. cit.*, p. 213.

[49] 54 d 4-7.

[50] GUTHRIE, *op. cit*, p. 249-250.

La vida mixta, la que nos proporciona el bien, está determinada completamente por la inteligencia. La mezcla apenas sí añade algún elemento placentero. Véanse, si no, los κτῆματα (posesiones) en su gradación; el placer, incluso el correspondiente al alma, ocupa el último lugar. Quizás, como dice el mismo Platón hacia el final[51], ni el placer ni el entendimiento deberían pretender ser el bien en sí mismo; aunque pareciera que esto ni el mismo ateniense se lo cree.

No obstante, una frase en *Las leyes* puede darnos aliento para seguir adelante:

> λέλεκται σχεδὸν ὅσα θεῖά ἐστι, τὰ δὲ ἀνθρώπινα νῦν ἡμῖν οὐκ εἴρηται, δεῖ δέ· ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα ἀλλ' οὐ θεοῖς. ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι[52]. (Quizás se ha hablado de cuantas cosas divinas hay, pero no hemos hablado ahora de las humanas, y es necesario, pues ciertamente hablamos para hombres y no para dioses. En efecto, lo humano por naturaleza son principalmente los placeres, los dolores y los deseos).

4. La ética nicomaquea de Aristóteles

Otros lugares podríamos citar de Aristóteles[53] en los que asume nuestro problema, pero no es sino en esta obra donde con mayor amplitud, aunque no con la claridad meridiana que le caracteriza, nos expresa su pensar a este propósito. Dos libros de la *Ética* tratan directamente el asunto, el sétimo (H), que empieza presentando la teoría de la intemperancia, y el décimo (K), que culmina con el tema de la εὐδαιμονία verdadera. Nótese cómo casi adrede Aristóteles trae el problema del placer desde las "bajezas humanas" hasta sustentarlo como preámbulo de la vida bienaventurada, la que de todos modos no parece exenta de goces.

El hombre de carne y hueso, ya lo sabíamos, tiende a dejarse caer en vicios (κακία), a ser incontinente (ἀκρασία) y, de alguna manera, bestial (θηριότης)[54]. Cuando hablamos del placer, solemos unirlo a estos excesos, y por ello fácilmente les miramos con ojos acusadores. Mas en una ética, como la aristotélica, que busca sopesar abusos, planteando la opción de la regla de oro: μεσοτής, se hace necesario establecer puntos de conciliación, correspondientes a una moral razonada pero realista.

[51] 67 a.

[52] 732 e. Texto griego tomado de la edición bilingüe de José Pabón y Manuel Fernández, de *Las leyes* de Platón (tomo I). Madrid, 1985.

[53] Por ejemplo, *Retórica* A, 11 y *Política* H, 1.

[54] Cf. *Ética nicomaquea* VII, 1.

Conocemos los excesos y sus actores. El intemperante busca afanosamente el goce de los placeres corporales llevándolos la mayor parte de las veces al exceso; éste, incluso contra su floja voluntad, no puede hacer otra cosa, a más de huir de aquellas sensaciones penosas, como el frío o calor, el hambre, etc. Todavía más, existen hombres mayormente disolutos que aun sin un deseo, o conducidos por uno débil, se entregan a los excesos más execrables. Pero esto no nos debe cegar, existen placeres corporales que corresponden a nuestra naturaleza:

> ἀναγκαῖα μὲν τὰ σωματικά (λέγω δὲ τὰ τοιαῦτα, τά τε περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων χρείαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν σωματικῶν περὶ ἃ τὴν ἀκολασίαν ἔθεμεν καὶ τὴν σωφροσύνην)[55]. (Son necesarios los somáticos [hablo de éstos: los referidos a la alimentación, al uso de los placeres amorosos y los semejantes dentro de los somáticos, respecto de los cuales se puede erigir la intemperancia y la prudencia]).

Así también nos vemos en la posibilidad de disfrutar de ciertos hechos que nos pueden proporcionar provecho y placer, y que no son indispensables; entre ellos sobresalen la riqueza (κέρδος) y el honor (τιμή). Éstos son ciertamente dignos de buscarse y no demeritan en nada, sino fortalecen.

En el capítulo 11 del sétimo libro Aristóteles vuelve su mirada sobre las opiniones que considera han sido fundamentales. Tres son: 1. Ningún placer es bueno ni en sí ni por sí (esta opinión, según el Estagirita, fue sostenida por Espeusipo –cuya personalidad usurpamos en nuestro diálogo con Dennett– y que en efecto llegará a ser escolarca de la Academia luego de la muerte de Platón). 2. Algunos placeres son buenos, pero la mayoría son malos. 3. Aunque todos los placeres fuesen buenos, ninguno de ellos constituiría el bien supremo (estas dos últimas tesis surgen del diálogo platónico visto).

De las tres posturas, la primera resulta de una consideración que hemos conocido en Platón: "el placer no puede ser un bien, pues está en perspectiva a un fin, se trata de una generación". En respuesta Aristóteles haciendo una suerte de "fenomenología" de los placeres llega a esta consideración:

> διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν της κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον[56]. (Por lo cual, no está bien que se diga que el placer es una generación sensible, más bien

[55] VII, 4, 2. Texto griego tomado de la edición de Jean Voilquin: *Aristote, Éthique de Nicomaque*. Paris, 1950.

[56] VII, 12, 3.

se ha de decir que es un acto de la disposición conforme a la naturaleza y frente a ello habría de ser una [generación] sensible libre).

En todo caso, habría goces que no son generaciones, a pesar de que suelen acompañarse de ellas. En realidad los placeres no son procesos sino actividades y fines que se unen a nuestras facultades, sin que haya detrimento de éstas; muchos de ellos, incluso, sirven para completar un bien, para darle plenitud con el gozo.

El placer no es malo en sí; incluso al hombre que se entrega a excesos, le parecen buenas sus acciones, aunque le provoquen ulterior o inmediatamente sufrimientos. Pero bien sabemos que muchos placeres no son convenientes a nuestro bienestar: es necesario evitar los extremos. Con mucha más razón un hombre prudente y sabio deberá huir de esos placeres corporales que invitan a la pérdida de la racionalidad debida:

διὸ ὁ σώφρων φεύγει ταύτας, ἐπεὶ εἰσὶν ἡδοναὶ καὶ σώφρονος[57]. (Por ello el prudente huye de esos mismos, pues son sus placeres los [propios] del prudente).

La vida dichosa, la del sabio prudente, tiene gran relación con el placer. Y si en este individuo especial puede ser una suerte de plenitud, así como en la vida de los otros hombres y en la de los animales, ¿cómo no llegar a pensar que puede resultar el bien supremo (τὸ ἄριστον ἀγαθόν)? Quizás, como expresa Ross,

en el fondo todos persiguen no el placer que creen perseguir, sino el placer mismo, porque todos[58] tienen algo de divino[59].

Aristóteles terminando este sétimo libro hace unas distinciones que resultan importantes: por un lado, hay placeres accidentales, que suelen ser un remedio para determinados males, y esenciales o naturales, aquellos que son de suyo agradables,

ἃ ποιεῖ πρᾶξιν τῆς τοιᾶσδε φύσεως[60]. (Los que producen una acción de su correspondiente naturaleza).

Por otro, conocemos placeres en movimiento, los propios de los seres compuestos, y concebimos los placeres en reposo, que corresponden al ser simple, el ser divino:

[57] VII, 12, 7.

[58] Aquí habla en especial de los animales.

[59] W. D. Ross, *Aristóteles*. Buenos Aires, 1957, p. 323.

[60] VII, 14, 7. Estos placeres son quizás los que le hacen decir: μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν [parece que (el placer) es lo que cohabita principalmente con nuestra especie] (X, 1, 1).

> ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν[61]. (Dios goza siempre de un único y simple placer).

El libro X no constituye un tratado que sea consecuencia de este referido, de hecho en algunas de las consideraciones encontramos doctrinas distintas. El placer, que había defendido de los ataques más agudos, al borde de llevarlo de alguna manera a ser un posible "summum bonum", es aquí asumido con menos fervor[62] especialmente porque tiene en cuenta la tesis hedonista de Eudoxo, personaje conocido sólo por esta alusión. Este filósofo, que llegó a creer que era el placer el bien por excelencia (τἀγαθόν), pensaba que

> ἐν πᾶσι δ' εἶναι τὸ αἱρετὸν τὸ ἐπιεικές, καὶ τὸ μάλιστα κράτιστο[63]. (En todo es lo elegible, lo preferible y principalmente lo mejor).

Aristóteles aquí enfrenta de nuevo las posiciones platónicas, a más de los hedonismos comunes. El placer no se trata del soberano bien, pero tampoco es el contrario del bien. Se hace necesario dar una nueva visión: el placer ya no debe seguirse considerando desde el movimiento o la generación, los cuales desvían nuestra atención en la observación de la particular naturaleza de este fenómeno:

> τοιούτῳ (ἡ ὅρασις) δ' ἔοικε καὶ ἡ ἡδονή. ὅλον γάρ τι ἐστί, καὶ κατ' οὐδένα χρόνον λάβοι τις ἂν ἡδονὴν ἧς ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος[64]. (A esta [la visión] se semeja el placer, pues es algo completo, y en ningún tiempo nadie podría alcanzar un placer que por haber llegado a tener mayor duración, lograra completar su forma).

Así, el placer es algo completo, no se perfecciona más, es satisfactorio en cada uno de sus momentos:

> el placer es en todo momento perfecto en su especie, como es evidente también por el hecho de que el estado placentero no toma tiempo y que no se puede decir que estamos contentos rápida o lentamente, aunque podamos ponernos contentos rápida o lentamente[65].

El placer vive en el instante indivisible, completo, ajeno a la continuidad temporal, aunque acontecido en ella.

[61] VII, 14, 8.
[62] De una manera "más equilibrada", sugiere Ross (*op. cit.*, p. 324.)
[63] X, 2, 1.
[64] X, 4, 1.
[65] Ross, *op. cit.*, p. 325.

τὸ τὰρ ἐν τῳς νῦν ὅλον τι[66]. (Es algo total en un ahora)[67].

¿Cómo se produce efectivamente placer? Debemos estar, en primer lugar, en buenas condiciones; por ejemplo, si se trata de placeres sensibles, es lógico suponer que el sentido correspondiente debe estar en posibilidad real de cumplir su acto. Pero además el objeto de placer debe ser el apropiado y, por supuesto, deberíamos buscar el más perfecto de ellos, para que sea lo más acabado posible.

Añadamos un par de notas más. El placer se une a nuestros actos:

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνεργειαν ἡ ἡδονή[68]. (El placer completa el acto).

Al modo de un fin que viene a unirse a los demás, el placer hace agradables y gozosas nuestras acciones, perfeccionando la vida que nos corresponde, provocando en nosotros el amor hacia ella. Él llega

οἶον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα[69]. (Como la juventud a los que están floreciendo).

Aristóteles termina haciendo una especie de clasificación de los placeres más adecuados; pero quizás mejor que recordar ello, será más gozoso escucharle esta frase:

ἡ δ' ἡδονὴ τελειοῖ τὰς ἐνεργείας, καὶ τὸ ζῆν δή, οὖ ὀρέγονται. εὐλόγως οὖν καὶ τῆς ἡδονῆς ἐφίενται· τελειοῖ γὰρ ἑκάστῳ τὸ ζῆν, αἱρετὸν ὄν[70]. (El placer completa los actos, y ciertamente también el vivir a que aspiramos. Es lógico, por consiguiente, que aspiren el placer, pues completa el vivir de cada uno, el que es deseable).

5. El hedonismo epicureísta[71]

Dentro de este repaso de visiones griegas del placer nos encontramos con el que es, a nuestro juicio, el momento cumbre. Epicuro de Samos (341-270 a. C.) conoce muy bien

[66] X, 4, 4.

[67] El adverbio νῦν con artículo se traduce por "instante", aunque aquí parece más apropiado dejarlo de esta forma.

[68] X, 4, 6.

[69] X, 4, 8.

[70] X, 4, 10.

[71] Con enorme gusto reconocemos que esta sección debe buena parte de sus contenidos a un curso sobre el Epicureísmo impartido en 1992 en la Universidad de Costa Rica por el recordado maestro Dr. Ángel Cappelletti.

a sus antecesores: las características y consecuencias de las posiciones cirenaicas y las visiones críticas de las más grandes filosofías, la platónica y la peripatética, además, por supuesto, de quienes más le inspiran, los atomistas[72]. Él toma un camino que quizás deberíamos calificar de intermedio. Es hedonista, pero al modo como a lo mejor gustaría a un antihedonista, en la paz.

El maestro del Jardín debió conocer los escritos aristotélicos y platónicos, a los que de alguna manera responde, aunque no se siente deudor de ninguno. Su perspectiva resulta un nuevo camino, que surge a partir de los otros, pero que sin duda va mucho más allá. Es quizás el que mejor respuesta da a nuestro tema, por su meridiana claridad, expuesta en su mayoría de una manera casi puntual en pequeñas máximas o en fragmentos de sus famosas cartas. Además, es tal vez el que más se esfuerza, posiblemente lográndolo, en cumplir en su vida lo que pensaba.

La meta principal del epicureísmo posiblemente fue la liberación de las ataduras, de las perturbaciones y los dolores. Esto lo posibilitaba en primer término el conocimiento certero y seguro. Sabemos que la ciencia física en esta filosofía es un presupuesto liberador, pero aun más lo ha de ser el manejo de las mejores opciones hedonistas; si la primera facilitaba el camino, la ética terminará por hacer realidad este gran objetivo.

El placer en principio es un asunto corporal. Incluso Epicuro sostiene que

> ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντος ἀγαθοῦ ἡ γαστρὸς ἡδονή[73]. (El principio y la raíz de todo bien lo constituye el placer del vientre).

Aunque resulta evidente que no todo placer es corporal ni debe considerarse tal el más deseable de los posibles. Y, a pesar de eso, en el epicureísmo la perspectiva fundamental parece seguir siendo la corporeidad: el placer es la contraposición al dolor. Acaso pueda ser de otra manera, siendo que el maestro de la escuela era un ejemplo vivo de quien busca placer en medio de una vida llena de dolores corporales.

Entre ἡδονή y λύπη no existen términos medios. No hay ningún tipo de mezcla como la que sugería Platón. De ambos momentos el predominante es el primero, pues basta que se deponga la dolencia para que se dé el placer; incluso

[72] Recordemos que según Diógenes Laercio, quien dedica todo el décimo libro de su obra a este personaje, él mismo se declaraba autodidacta. No obstante pudo conocer el aristotelismo y el platonismo (su primer maestro sería Pánfilo, un platónico del que poco o nada sabemos), pero sobre todo tuvo formación en el atomismo y, quizás, en el pirronismo, por vía de Nausífanes de Teos (democríteo relacionado con Pirrón), de quien sería discípulo.

[73] EPICURO, *Fragmenta et testimonia selecta*. Fr. 409 Usener. Citan CARLOS GARCÍA y EDUARDO ACOSTA, *Ética de Epicuro*. Barcelona, 1974.

> αἱ δὲ πολυχρόνιοι τῶν ἀρρωστιῶν πλεονάζον ἔχουσι τὸ ἡδόμενον ἐν τῇ σαρκὶ ἤπερ τὸ ἀλγοῦν[74]. (Las más duraderas de las enfermedades tienen en la carne más abundante gozo que dolor).

Recordando a Aristóteles, Epicuro repone la clasificación de los placeres en estáticos y quinéticos. Placer en movimiento es aquel que se produce en la búsqueda de satisfacción de un deseo; en éste se busca suprimir la pena de ese faltante, ahuyentar tal dolor. Por otro lado está el placer estático, que corresponde a aquel que se da una vez satisfecho el deseo; aquí se goza de lo acabado, del movimiento realizado.

Epicuro opta por enarbolar los placeres estáticos, dado que el hombre sólo puede ser realmente feliz en la permanencia, en la continuidad. Cuando ya se ha disipado el deseo, no hay dolor alguno ni perturbación, se puede con toda paz y libertad disfrutar a plenitud de lo acontecido atrás. Recordemos a este propósito la hermosa Carta *a Idomeneo*,.en donde el maestro del Jardín describe los terribles dolores que sufría en su agonía, penas que eran solventadas gracias a gozos superiores:

> ἀντιπαρετάττετο[75] δὲ πᾶσι τούτοις τὸ κατὰ ψυχὴν χαῖρον ἐπὶ τῇ τῶν γεγονότων ἡμῖν διαλογισμῶν μνήμῃ[76]. (Resistía a todos éstos la alegría en el alma por el recuerdo de las reflexiones [filosóficas] que se dieron entre nosotros).

Este tipo de placer, como vemos, depende de la memoria y, por qué no, de la imaginación. Como todos sabemos, las funciones anímicas tienen un papel esencial en nuestra vida:

> τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μέγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν[77]. (El recordar los pasados bienes es lo más importante para el vivir placentero)[78].

Por la memoria volvemos a vivir, a degustar los mejores momentos. La mente no está limitada por la experiencia presente, ella mantiene lo pasado y anticipa el futuro, en tanto que el cuerpo parece sólo gozar en lo presente. No obstante, hay tal interrelación entre cuerpo y alma que el disfrute de uno implica el bienestar del otro; de ahí que el sabio con su recordar pueda mitigar los dolores y las penas.

[74] *Κύριαι δόξαι* IV. En Epicuro, *Opera*. Edición de G. Arrighetti, Turín, 1973.

[75] Este verbo se usaba para signa el colocarse en orden de batalla.

[76] Πρὸς Ἰδομενέα [52] 4-5. Ed. Arrighetti.

[77] *Frag. et test. sel.* Fr. 436 Us. (Citan García G. y Acosta, *op. cit.* p. 154).

[78] Suele traducirse aquí "vivir feliz", lo cual en efecto sirve de sinónimo en este pensador.

Como es evidente, el placer epicúreo por excelencia es éste, el intelectual, aunque no deja de tener un cierto carácter negativo, en la medida en que supone la ausencia de dolores y deseos. Esto nos recuerda que podemos ser cual dioses[79]. En efecto, las deidades epicúreas son el paradigma de la felicidad. Recordemos: viven en intersticios entre los mundos, completamente alejados de la generación y corrupción de aquellos; inmortales e imperturbables, no se preocupan de nada más que de su propia felicidad, de su gozo pleno. Sin dolor, sin deseo, no les queda más que ser felices.

Nosotros, desdichadamente, somos hombres, seres débiles y pendientes de necesidades difíciles de llenar. Pero un epicúreo aprende a buscar esos placeres duraderos:

> ἐγὼ δ' ἐφ' ἡδονὰς συνεχεῖς παρακαλῶ[80]. (Yo exhorto a [la búsqueda de] placeres continuos).

Mas se es consciente de que nosotros somos amigos del movimiento, gustamos de la multiplicidad. Precisamente, los placeres quinéticos son aquellos que dan esa gracia y variedad que pedimos y, muy a pesar de que el placer ideal, el estático, no tiene como condición esas mutaciones, es significativo el aporte que ellas dan:

> πέμψον μοι τυροῦ κυθρίδιον, ἵν' ὅταν βούλωμαι πολυτελεύσασθαι δύνωμαι[81].
> (Mándame una tacita de queso, para que cuando quiera pueda derrochar)[82].

El epicureísmo no es un tipo de ascetismo, no hay mortificación ni represión de los deseos, pero la austeridad es evidente; se dice que el Jardín (κέπος) no era más que una pequeña casa con un huerto, lugar donde cosechaban posiblemente habas, alimento común de la comunidad. Tampoco es una suerte de libertinaje[83], como se le quiso ver durante siglos. Es un camino intermedio en el que el problema central es el cálculo (συμμέτρησις) de lo conveniente a nuestra felicidad.

[79] Esto no es en el sentido de la búsqueda de la inmortalidad. Nosotros no tenemos por qué aspirar a ser eternos, en la medida en que nuestra mente bien haya comprendido los límites de nuestra vida. Nuestra existencia puede ser ya perfecta, en tanto y en cuanto seamos libres (cf. *Κύριαι δόξαι* XX).

[80] *Frag. et test. sel.* Fr. 116 Us.

[81] *Epistularum fragmenta*. 123 [1] 11 7 (182 Us). Ed. Arrighetti.

[82] "Vivir suntuosamente", "darse lujo".

[83] ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν (En consecuencia, cuando decimos que el placer es el fin, no hablamos de los placeres de los desenfrenados ni de los que permanecen en el disfrute). [*Epistula ad Menoeceum* 131, 8-9. Ed. Arrighetti].

Como bien sabemos, todo placer es un bien y todo dolor, en cambio, un mal para nuestra naturaleza[84], no queda pues sino saber sopesar los mayores beneficios. Una vida feliz no se alcanza sino mediante ese

> νήφων λογισμὸς καὶ τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς[85].
> (Sobrio razonamiento que examina las causas de toda elección y evasión).

Este cálculo utilitarista es imprescindible, porque el placer no puede ser llevado a extremos sin que cause dolor. Un buen raciocinio nos permite medir las consecuencias, cosa que no puede hacer el cuerpo, el cual tiende a buscar cada vez mayor disfrute.

Son los límites que establece la inteligencia los que nos lleva a postular la bondad de la austeridad: en lo poco está lo mejor:

> ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι[86]. (Si no tenemos muchas cosas, nos contentamos con pocas, persuadidos auténticamente de que disfrutan lo más grato de la abundancia quienes necesitan lo menos de ella).

Esto, como era de imaginarse, implicaba el establecimiento en el Jardín de un régimen austero, en el que, por ejemplo, las comidas debían ser sencillas y sin lujos, buscando tener sólo unos pocos refinamientos:

> καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὰν ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται[87]. (El pan y el agua proporcionan el placer superior, cuando alguno necesitándolos se los lleva a la boca).

El mismo placer se goza más en la sencillez que en la pomposidad, pues en aquélla se asienta mejor la inteligencia. Por ello no vale la pena esforzarse por alcanzar grandes bienes, que a la larga terminan por esclavizarnos.

Pareciera que se hace necesario considerar una posible clasificación de los placeres. Esto es una cuestión sencilla: hay placeres deseables y placeres no deseables. Los primeros ya los conocemos, aunque podemos ejemplificarlos con el mayor de los goces posi-

[84] Cf. *Ibid.*, 129.

[85] *Ibid.*, 132, 3-4.

[86] *Ibid.*, 130, 6-8.

[87] *Ibid.*, 131, 1-2.

bles: la extirpación del dolor. Los segundos son aquellos que a fin de cuentas producen dolor, perturbación o ansia; éstos no producen lo que interesa:

> οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα φέρει πολυτελὴ" τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον[88]. (Ni los banquetes ni los festines reiterados ni los goces de jóvenes y mujeres, ni los de los pescados y cuantas otras cosas lleva una mesa suntuosa, engendran una vida gozosa).

No obstante, puede importar más distinguir con rigurosidad los deseos (ἐπιθυμίαι). De éstos los hay naturales (φυσικαί) y no naturales (οὐκ φυσικαί). Dentro de los primeros existen deseos necesarios (*ἀναγκαῖαι*), aquellos que ayudan a la conservación del cuerpo, a la consecución de una vida corporal equilibrada y en general a alcanzar la felicidad, y los no necesarios, que no responden a una supresión de un dolor; estos últimos son interesantes porque dan "tono" al placer:

> (ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος) φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαίας δὲ τὰς ποικιλλούσας μόνον τὴν ἡδονήν[89]. ([Epicuro cree que] los [deseos] físicos no necesarios son aquellos que sólo pintan [con diversos colores][90] el placer).

Entre éstos tenemos, por ejemplo, el ansia sexual[91], así como la de tomar bebidas espirituosas, etc.

Los deseos no naturales no son necesarios, surgen de una vana opinión (παρὰ κενὴν δόξαν). Entre éstos cita Epicuro como ejemplo las coronas y las ofrendas de estatuas[92], es decir, los correspondientes a la religiosidad. Estos deseos de comunicarse con los dioses nunca llegarían a ser satisfechos, sólo en la mente de un creyente irreflexivo o de alguno que quisiera autoengañarse; mientras tanto los deseos naturales son fáciles de alcanzar, incluso en la más simple de las vidas posibles.

[88] *Ídem* 132, 1-3.

[89] *Κυρ. δοξ.* XXIX.

[90] Ποικιλία policromía.

[91] Preocuparse por el placer sexual no es conveniente, pero esto no significa que deba suprimirse,

> οὐδὲ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων [*Frag. et Test. sel.* Fr. 67 Us]. (Porque no entiendo qué cosa llegaría yo a pensar que fuese el bien, suprimiendo los placeres del gusto y los del amor).

[92] Cf. *Κυρ. δοξ.* XXIX.

Con todo, los deseos, como ya decíamos atrás, mejor sería suprimirlos (ἀπονία), porque a la larga son perturbadores de nuestra vida. La ἀταραξία –imperturbabilidad– anímica posiblemente sólo se logre a plenitud estando unida a una ἀπονία –ausencia de dolor–; aunque, y esto lo añadimos nosotros, ésta resulte una fórmula demasiado idealista.

Un último aspecto queremos recalcar del pensamiento hedonista epicúreo: el papel de la virtud (ἀρετή). Frente al estoicismo, con el que tuvieron múltiples enfrentamientos, los epicúreos no conciben la virtud como el bien, sino como un presupuesto de éste. Las virtudes son partes integrantes del placer,

> συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον[93]. (Pues las virtudes crecen juntamente con el vivir placentero y el vivir placentero es inseparable de ellas);

de hecho son buenos medios para alcanzar lo mejor. Pero no son fines en sí. Incluso podrían no ser medios eficientes, en cuyo caso negativamente las deberíamos ver:

> τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τας ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ χαίρειν ἐατέον[94]. (Se ha de estimar lo bello, las virtudes y las cosas de tal suerte, si proveen de placer; si no lo hicieran, se les habrá de permitir irse de paseo).

En ese sentido se puede comprender esta radical afirmación:

> προσπτύω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς αὐτὸ θαυμάζουσιν, ὅταν μηδεμίαν ἡδονὴν ποιῇ.[95] (Escupo sobre lo bello (moral) y sobre los que en vano le admiran, cuando ningún placer proporciona).

Aquí no parece sino estar hablando de la autosuficiente virtud de la escuela de Zenón.

El hedonismo epicúreo, tantas veces vituperado y defendido, motivo de alabanza y censura, de desprecio y admiración, en esta escala convencional que hemos establecido es la cumbre, el peldaño griego superior.

[93] *Ep. ad Menoec.* 132, 11-12.

[94] *Frag. et test. sel.* Fr. 70 Us.

[95] *Ídem.* Fr. 512 Us.

El placer en el mundo hebreo

El Antiguo Testamento no es un cuerpo de libros que pretendan establecer una filosofía, aunque bien sabemos que puede presentar fundamentos para muchas. El pensamiento hebreo allí expresado no tiene ni las intenciones ni la expresión que conocemos en los grandes filósofos griegos. De hecho el tema, que nos hemos propuesto repasar, no tiene un tratamiento sistemático, ni mucho menos, como el que hemos visto en esas cinco opciones filosóficas anteriores. Si en Grecia ya de por sí el problema del placer es complejo, dadas sus múltiples variables, con mucha mayor razón lo es en un pensamiento que no gusta de la conceptualización, que vive de y en lo concreto:

> La reflexión hebrea ha privilegiado al mundo sensible y ha hecho de él un lenguaje accesible a los más sencillos de las gentes y de los pueblos: el agua y el sol, la oveja y el chacal, el pan y el vino, el viento del huracán y la dulce brisa del atardecer; todo este lenguaje simbólico va tejiendo el discurso del hebreo cuando confía su corazón a Dios o a los hombres[96].

Pero quizás sea esto lo que nos impulsa a buscar algunas líneas de contrapropuesta aquí. El hebreo parece menos mezclado con las ideas, y aunque su postura siempre tiene a Dios en perspectiva, es posiblemente más inmanentista que el heleno en general.

Señala Hans Wolff[97] que la antropología hebrea es sintético-estereométrica, esto es, unifica muy diferentes consideraciones haciendo uso de órganos corporales. Así, por ejemplo, la lengua es el medio por el cual se conversa, sea para transmitir o bien ocultar las intenciones del corazón[98]:

> con el fruto de la boca se sacia el hombre su vientre,
> con los frutos de sus labios se sacia.
> Muerte y vida están en poder de la lengua,
> el que la ama comerá su fruto. (*Proverbios* 18, 20-21)[99].

Esto hace que la expresión de la espiritualidad, que tal vez sea lo que más nos acerca a lo trascendente, se dé por medios sensibles, corporales:

[96] MICHEL LEGRAIN, *Le corps humain*. París, 1978. Cita PIERRE MOURLON, El *hombre en el lenguaje bíblico*. Navarra, 1987, p. 61.

[97] *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, 1975, p. 22.

[98] Cf. MOURLON, *op. cit.*, p. 10-12.

[99] Las citas bíblicas están tomadas, excepto cuando se señale lo contrario, de la edición de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, 1987.

> el hebreo es carnal porque tiene la inteligencia de lo que hay que conocer en lo sensible[100].

Con mucha mayor razón, las otras expresiones del hombre tienen asiento en su propio cuerpo.

En correspondencia con esto, no se justifica de manera alguna un dualismo antropológico, en el que se vaya a menospreciar lo corporal. La religiosidad misma se da y se debe expresar por medio de la "carne" (*basar*):

> quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica y así sean mi pueblo y yo sea su Dios (*Ezequiel* 11, 19-20).

Al pensar en el placer quisiéramos que el hebreo nos señalara un órgano que sintetice toda la serie de expresiones que signamos con tal palabra, pero no parece haberlo. Quizás lo más cercano a ello sea lo que el hebreo llama *napas*, palabra comúnmente traducida por "alma" y que más bien significa "todo el conjunto del hombre y en especial en relación con su aliento"[101]. N*apas* puede ser la garganta, que es un órgano difícil de saciar:

> Toda la preocupación del hombre es por su boca
> pero el *napas* no se sacia (*Eclesiastés* 6, 7)[102].

Expresa esta palabra también el hambre y la sed, y en general el hombre en cuanto ser necesitado y amenazado. Si se desea comer carne, beber vino, *napas* es el asiento de tal anhelo. Pero también incluye deseos más graves, como el de hacer el mal o pretender ser rey, en cuyos casos "está *napas* por el deseo en sí, la pasión humana como sujeto del anhelo"[103].

N*apas* puede a su vez significar un deseo impetuoso, casi ilimitado:

> Siquem, hijo de Jamor el jivita, príncipe de aquella tierra, la vio, se la llevó, se acostó con ella y la humilló. Su alma (napas) se aficionó a Dina, hija de Jacob, se enamoró de la muchacha y trató de convencerla (Génesis 34, 2-3).

[100] CLAUDE TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, 1962, p. 151.

[101] WOLFF, *op. cit.*, p. 25.

[102] Versión de WOLFF, *op. cit.*, p. 27.

[103] *Ibid.*, p. 32.

Este es un deseo que lleva a acometer la acción. Aunque, no vayamos sólo a pensar mal, entre los deseos puede y debe estar el amor a Dios: "el hombre debe incluir en el amor al único Dios de Israel la vitalidad entera de sus deseos y todo su anhelo ardiente"[104]. En efecto, es *napas* la sede del sentimiento religioso:

> ¿Por qué, alma (*napas*) mía, desfalleces
> y te agitas por mí?
> Espera en Dios: aún le alabaré,
> ¡Salvación de mi rostro y mi Dios! (*Salmo* 42, 6).

No obstante, *napas* podría dejar de lado aspectos que nos interesan en el placer, como aquellos que solemos llamar "asuntos de la carne".

Basar es aquello que nos asemeja a los animales, lo más frágil que tenemos[105]. Esta palabra bien puede significar los músculos o bien la piel, aunque en general se traduciría por carne. No obstante, no se trata de la sola materialidad del hombre, como podríamos pensar desde el pensamiento griego, pues está asociada al corazón, la sede de la vida intelectual y afectiva:

> La carne sufre y gime por sí misma, se estremece o se eriza de terror, manifiesta a pleno grito su alegría a Dios, desfallece en su nostalgia de Dios; las palabras imprudentes de la boca la hacen pecar, las enseñanzas de los sabios son su vida[106].

A más de ello recalquemos un último par de aspectos interesantes de ésta: la carne es lo típicamente humano en sentido de su debilidad, aquello que luego san Pablo va a contraponer al espíritu[107]:

Basar significa no sólo la falta de fuerza de la criatura mortal, sino igualmente su debilidad en la fidelidad y obediencia frente a la voluntad de Dios[108].

Hablando de la unión del varón y la mujer, el *Génesis* (2, 24) señala cómo ellos llegan a ser una sola carne (*basar*). Esto no tiene carácter negativo, aunque esta misma palabra se

[104] *Ibid.*, p. 34.

[105] WOLFF subtitula la sección en que trata este tema así: "Basar, el hombre efímero" (*Op. cit.* p. 45).

[106] P. IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, 1969, p. 347.

[107] Cf. *Epístola a los romanos* 7,5.

[108] WOLFF, *op. cit.*, p. 51.

usa también para hablar del miembro viril, y no precisamente para alabarle, sino para señalar problemas o pecados que con éste se relacionan; un ejemplo: la infiel Oholibá, mujer que se prostituyó en Egipto[109],

> enloquecía por sus amantes,
> cuyo pene (*basar*) es como el (*basar*) de los asnos y cuya eyaculación se parece
> a la del semental (*Ezequiel* 23, 20)[110].

* * *

Muchos esperaríamos encontrar en los textos bíblicos posturas moralistas claras a propósito del placer, no obstante hay distinciones históricas y literarias que obligan a ir con mucha cautela.

El pueblo hebreo tiene, en primer lugar, un decálogo[111] que bien puede ser el marco desde el cual se han de juzgar las acciones placenteras; pero esto no es suficientemente claro: los pecados en correlación a los diez mandamientos de ley divina pueden bien tener correspondencia a placeres o no. Sin embargo, al menos tres de éstos sí parecen hablar de ello: el "no cometer adulterio" norma una acción que por lo común dependería de un exceso en la búsqueda de la sexualidad. Así de manera semejante, el "no desear la mujer del prójimo" y el "no desear los bienes ajenos" también parecen referir a fenómenos placenteros, esta vez incluidos más en la imaginación. Nótese, sin embargo, cómo no se está rechazando el placer sexual en sí o el uso de los bienes, sino la manera en que se buscan.

Donde las regulaciones están todavía más claras y rotundas es en el *Levítico*, aunque la inmensa cantidad de reglas allí establecidas tampoco hablan directamente de este fenómeno que nos inquieta; solamente llega a señalar alguna casuística, como, por ejemplo, que en el período menstrual de la mujer no se deben tener relaciones sexuales, pues provocan impureza[112]; así también se rechazan las relaciones homosexuales, que tanto agradaban a los griegos[113]. En todo caso, la mayoría de estas leyes más se relacionan con cuestiones rituales que aquí no nos interesan.

[109] En el texto Oholibá representa a Jerusalén.

[110] Versión de Wolff, p. 47.

[111] Cf. *Éxodo* 20,1.

[112] Cf. cap. 15.

[113] En el *Génesis* (19, 4-5) se habla del pecado de los sodomitas que gustaban del "pecado contra la naturaleza".

Si quisiéramos buscar una moral o una ética fundamentadora, que nos dejara la senda bien delimitada, tenderíamos a pensar que es en los libros sapienciales donde debería figurar. El libro de los *Proverbios*, por ejemplo, nos muestra un sinnúmero de sentencias didácticas que determinarían casi cada aspecto de la vida práctica. Pero, según Gerhard von Rad,

> es imposible deducir de estas sentencias u otras parecidas una información sobre la sustancia de la ética sapiencial, pues decididamente entre los maestros no era posible ninguna discusión sobre qué era el bien y qué el mal[114].

Los escritos sapienciales, sin embargo, sí dejan entrever una postura ética general, aunque llena de simplicidad: todas las cosas que nos benefician no pueden ser sino bienes. El bien es lo que favorece la vida y la comunidad. Según von Rad,

> esta ética es efectivamente de un realismo asombroso. Jamás critica el esfuerzo humano por la dicha y el logro afortunado, incluso aunque suponga excesos[115].

Esto nos podría llevar a justificar cualquier cosa que vaya a favor de nuestro bienestar, pero debe mirarse desde la perspectiva del hombre premiado con justicia por Dios. Veámoslo ejemplificado en el *Salmo* 128 (1-3):

> Dichosos todos los que temen a Yahveh,
> los que van por sus caminos.
> Del trabajo de tus manos comerás,
> ¡dichoso tú, que todo te irá bien!
> Tu esposa será como parra fecunda
> en el secreto de tu casa.
> Tus hijos, como brotes de olivo
> en torno a tu mesa.

Esta es la bendición del justo, sus mayores bienes y, por consiguiente, sus mayores gozos.

Todavía en este grupo de textos que llamamos *sapienciales* aparece uno que deja ver los planteamientos más claros de frente al hedonismo, el *Eclesiástico*:

[114] *La sabiduría en Israel*. Madrid, 1973, p. 106-107.

[115] *Ibid.*, p. 111.

No vayas detrás de tus pasiones
tus deseos refrena.
Si te consientes en todos los deseos,
te harás la irrisión de tus enemigos.
No te complazcas en la buena vida,
no te avengas a asociarte a ella (Eclesiástico18, 30-32).

Aquí la visión, no obstante, está impregnada de influencias externas. El *Eclesiástico* fue escrito posiblemente dos siglos antes de Cristo, en una época en que la tendencia al eclecticismo ya empezaba a ser marcada, en medio de un mundo helenizado. ¿Cómo no compararlo con este texto, escrito quizás un siglo antes:

Si uno vive muchos años,
que se alegre en todos ellos,
(...)
Alégrate, mozo, en tu juventud,
ten buen humor en tus años mozos,
vete por donde te lleve el corazón
y a gusto de tus ojos (*Eclesiastés* 11, 8-9).

* * *

Con este marco general que hemos descrito, podemos ahora atrevernos a tomar un ejemplo de hedonismo, enarbolado con la belleza de la poesía: *El cantar de los cantares*.

Este pequeño libro, que no habla de Dios sino del amor apasionado de una pareja que va pasando por momentos de unión, separación, búsqueda y encuentro, ha sido interpretado de múltiples maneras; desde considerar que describe el amor mutuo entre Dios y su pueblo, o Cristo y su Iglesia, hasta decir que se trata de una reproducción del ritual cananeo del matrimonio divino, en el culto de Istar y Tammuz[116]. Pero a nosotros, que no somos ni especialistas en este campo ni mucho menos aun, no nos queda más que tomarlo en la literalidad.

Se trata de un grupo de poemas, describirlo o resumirlo es casi necio; por eso nada más resaltemos algunos de los placeres allí prodigados. Como poemas de amor que son, no es sino el erotismo lo principal que describen:

[116] Refiere la *Biblia de Jerusalén*, p. 911.

¡Que me bese con los besos de su boca!
Mejores son que el vino tus amores (1, 2).

Sumado a ello el placer sexual:

Puro verdor es nuestro lecho (1, 16).

Yo os conjuro,
hijas de Jerusalén,
por las gacelas, por las ciervas del campo,
no despertéis, no desveléis el amor,
hasta que le plazca (3, 5).

De mañana iremos a las viñas,
veremos si la vid está en cierne,
si las yemas se abren,
y si florecen los granados.
Allí te entregaré el don de mis amores (7,13).

A estos añadamos los gozos que se producen por medio de nuestros sentidos:

mejores al olfato tus perfumes (1, 3).

Déjame oír tu voz,
porque tu voz es dulce (2,14).

Miel virgen destilan
tus labios, novia mía.
Hay miel y leche
debajo de tu lengua (4, 11).

El sensualismo en cantidad de versos es exuberante, especialmente cuando los amantes se describen mutuamente; las imágenes aquí superan las palabras, dejando entrever casi una entronización del cuerpo humano. Un solo ejemplo:

Las curvas de tus caderas son como collares,
obra de manos de artista.
Tu ombligo es un ánfora redonda,
donde no falta el vino.
Tu vientre, montón de trigo,
de lirios rodeado.
Tus dos pechos, cual dos crías

mellizas de gacela.
Tu cuello, como torre de marfil.
Tus ojos, las piscinas de Jesbón,
junto a la puerta de Bat Rabbim.
Tu nariz, como la torre del Líbano,
centinela que mira hacia Damasco.
Tu cabeza sobre ti, como el Carmelo,
y tu melena, como púrpura;
¡un rey en esas trenzas está preso! (7, 2-6)
El placer en el comer también tiene su lugar:
Confortadme con pasteles de pasa,
con manzanas reanimadme,
que enferma estoy de amor (2, 5).

Mas, unido al vino se puede llevar hasta el exceso. El novio:

He comido mi miel con mi panal,
he bebido mi vino con mi leche.

El poeta

¡Comed, amigos, bebed,
oh queridos, embriagaos! (5, 1).

Bástenos con estos versos para evidenciar el aprecio hebreo por la vida concreta y sus mejores y más dulces momentos. Dícese que era Salomón el autor de este poemario, quizás sea esto falso, pero bien pudo inspirarlos. Y si los más grandes reyes de la historia de Israel, David y Salomón, era paradigmas de su pueblo, con sus desbordantes cortes y sus múltiples amoríos, cómo no esperar del hebreo un aprecio hedonista de la existencia. Quizás el hombre que vive en el desierto, a lo mejor ansioso de mirar en aquella aridez un mínimo del verdor que nosotros poseemos, vea en los placeres de la vida lo mejor que puede llegar a tener, el gran don de Dios para su pueblo.

Recapitulación

Encontrar paralelismo entre Grecia y el mundo hebreo puede no tener sentido, por la lejanía geográfica, sociológica, política, "volitiva" e "intelectiva". Pero ambos universos se llegaron a encontrar y fusionar de una manera u otra, para llegar finalmente, no sin otros ingredientes por supuesto, a producir este nuestro Occidente.

En lo que respecta a nuestro tema, a pesar de lo anterior, pareciera que ni uno ni otro llegaron a ser los modelos. Si hacemos una comparación entre los dos, quizás no habría tanta lejanía desde el punto de vista del hedonismo; a lo mejor el *Cantar de los cantares* resulte una suerte de visión cirenaica de la vida amorosa, mientras otros libros, como el de los *Proverbios*, se acerquen a posturas tan mesuradas como las de Aristóteles, Demócrito o Epicuro. Pero el ambiente que en los siglos venideros tuvo el placer fue completamente distinto.

Se dice que el dualismo platónico triunfó: la materia, el cuerpo, la carne, y dejó todo al comando de la inteligencia, el alma, el espíritu. A lo mejor Platón es simplemente la excusa para no querer ver los enormes influjos orientales, que en el mismo ateniense se observan en sus tendencias órficas y pitagóricas. Pero lo cierto es que el hedonismo pasó a signar el planteamiento en favor de las bajas pasiones humanas, de la degeneración del hombre, de la perversión corruptora. Un personaje como Epicuro, al que nosotros hemos llegado a situar a la cabeza del hedonismo clásico, llegaría a ser menospreciado por su lascivo y nefasto pensamiento[117].

Todavía quizás en nuestra querida Latinoamérica hoy unas páginas a favor del hedonismo puedan llegar a perturbar alguna sana conciencia, por suerte que es así, pues a fin de cuentas algún placer debería acarrear esta labor.

[117] Francisco de Quevedo escribe en su *Defensa de Epicuro contra la común opinión*:

> No es culpa de los modernos tener a Epicuro por glotón y hacerle proverbio de la embriaguez y deshonesta lascivia; lo mismo precedió en la común opinión a Séneca; execrable maldad fue en los primeros, que le hicieron proverbio vil para los que les siguieron necesariamente después (Tecnos, Madrid, 1986, p. 4).

CAPÍTULO DÉCIMOSÉPTIMO

LA SINGULARIDAD DE LA VIDA HUMANA: PANECIO DE RODAS

El pensamiento cínico se tradujo a cotidianidad en la paradójica figura de Diógenes de Sínope, ese personaje que siendo odiado y despreciado por muchos, produjo a su vez una profunda admiración en tantos otros, como el mismo Alejandro el Grande, para quien constituía un prototipo de ser humano[1]. Y Diógenes signó de manera extraordinaria el futuro de la filosofía, una vez caídas las falsas promesas, ya morales, o metafísicas, o políticas, que a la vera del camino se nos venían ofreciendo. Él, mejor quizás que ninguno, hizo trizas desde el ámbito filosófico la imagen del poder absoluto de la polis, y no por proponer un nuevo marco jurídico o social, sino por socavar todas sus seguridades, ridiculizar sus ideales e irrumpir con la búsqueda, a la luz de una humilde lámpara, del verdadero hombre: la persona humana, el gran descubrimiento del helenismo.

Para quienes vivieron el dificultoso deterioro de la Atenas clásica hacia finales del siglo IV no había ya refugio en el enarbolado sistema, sino sólo en sí mismos y en quienes tenían más cerca. Así, el atardecer de la polis no fue sino el amanecer a una nueva valoración del individuo singular que somos cada uno. El nuevo mundo, fruto posiblemente de los sueños imperiales que Filipo el macedónico inculcó en su hijo (¿acaso reconstituidos por Aristóteles?), no parecía dejar espacios de poder a los hombres justos o al menos a la más inteligente aristocracia. Cualquier pensador medianamente sabio entendería que un espacio en la vida pública significaría (¿acaso como hoy?) un descrédito memorable. Si ya de por sí eso le parecía casi un hecho a Platón, después de conocer a los "grandes" demócratas de su época y al mismo Dioniso II de Siracusa, cuánto más lo sería en tiempos en que Atenas habría perdido su anteriormente natural posición hegemónica.

[1] Cf. DIÓGENES LAERCIO VI, 32.

El resultado es evidente: unas filosofías a la salvaguarda de los seres humanos, con menos campos de acción; primero una teoría del conocimiento, luego una física, para culminar en una ética, que era el sentido final e incluso la razón formal de los embates filosóficos. Estos nuevos sistemas de pensamiento, pese a no olvidar la imprescindible sistematicidad del conocimiento,[2] lograban llegar al sentir y vivir del común de las gentes, al pensar incluso de los miserables. ¿Cómo olvidar el origen casi bárbaro de los estoicos, así como la aceptación de mujeres casadas, esclavos y afines en el Jardín epicúreo? Ya no eran tiempos de nobleza y pureza generacional o tribal, quizás ni siquiera en los residuos de las viejas escuelas de Aristóteles y Platón.

Uno de los rasgos que hemos querido resaltar del pensamiento antiguo en varios de estos ensayos es el tratamiento de la singularidad. Ninguna época fue tan fecunda en este sentido como la helenística, cuyas distintas filosofías deberían ocuparnos muchas más páginas. Mas quisiéramos tan sólo presentar un ejemplo de explicitación de lo particularísimo, el que efectúa un pensador de escasa prensa, filósofo del ocaso de esta época, Panecio de Rodas, estoico de la segunda época[3]. Nuestra mayor justificación para decidir a favor de este personaje está en los indicios del nacimiento, más por énfasis y distinción, de lo que hoy solemos denominar "persona humana". No podemos hablar evidentemente de una generación en estricto sentido, aunque sí de un trance de parto. Cuando por fin se hace público y notorio que es la singularidad el factor clave en la comprensión de nuestro ser.

Aunque para su época no se constituirá como una autoridad tan apreciada como el escéptico Carneades o incluso su compañero de escuela Posidonio, siendo que de hecho tendría poca trascendencia histórica[4], Panecio nos resulta de un atractivo enorme gracias a unas atinadísimas observaciones sobre el ser humano que explica Cicerón en *Los oficios*, obra que sin duda tiene como fuente segura el pensamiento de este hijo de Rodas[5]. No obstante, no podemos dejar de citar algunos otros rasgos del pensamiento de este neoestoico[6].

[2] Los citados libros de física de Epicuro son una evidente muestra de que la erudición y orden que marcó el desarrollo intelectual de esta época no era ajena a las escuelas filosóficas.

[3] Vive aproximadamente entre 180 y 110 a. C. La primera época del Estoicismo tiene como sus grandes representantes a Zenón de Citio, Cleantes de Assos y Crisipo de Soles, quienes viven entre el siglo IV y III a. C. De la segunda época es filósofo muy principal Posidonio de Apamea, el "Humbolt" de la Antigüedad.

[4] Cf., por ejemplo, los juicios al respecto de Rist (*La filosofía estoica*. Crítica, Barcelona, 1995, p. 182). Long refuta esta afirmación señalando que por su trascendencia sobre Cicerón más bien Panecio "merece justamente ser considerado como el más influyente de todos los filósofos estoicos" (*La filosofía helenística*. Alianza, Madrid, 1994, p. 206).

[5] Cicerón en los primeros capítulos del texto reconoce incluso que sigue el orden de explicación de Panecio: *Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio*. [Tenemos presentes dos versiones del texto latino: una al cuidado de Pasquale Giardelli (Societá Editrice Internazionale, Torino, 1955) y la otra de Maurice Testard (Les Belles Lettres, Paris, 1965). Las citas latinas que vendrán a continuación proceden de la primera de estas ediciones].

[6] El Estoicismo Medio en general no se inclina por la pureza doctrinal, de hecho tiene enormes influjos del pensamiento platónico y aristotélico, e incluso de Carneades. Posiblemente dentro del Estoicismo la principal innovación que hace Panecio es un marcado eclecticismo, fruto de la misma época en que vive. Cf. Rist, *op. cit.* p. 182 y s.

La originalidad de Panecio de frente al estoicismo de la primera época se da en diferentes materias, de entre las cuales la más llamativa posiblemente sea su teoría de la constitución del hombre. Como es sabido[7], el estoicismo mantuvo tesis bastante unificadoras del ser humano. En general se sostenía que el ἡγεμονικόν –la razón rectora–, paralelo al de la gran ordenación cósmica, era una suerte de razón encarnada, que manejaría nuestras funciones corporales; a saber, las sensaciones, el habla y la sexualidad; que simplemente tomaría una cierta distancia respecto de las mismas. Así la φύσις –naturaleza– y el ἡγεμονικόν resultaban más una distinción comprensiva de nuestra razón que una realidad efectivamente escindida. Panecio, en contraposición, señala que nuestra naturaleza –entiéndase funciones corporales– no constituye una parte irracional del alma, pues esta última tiene sus propias atribuciones, que pueden estar en apego o no a la corporeidad:

> *Duplex est enim vis animorum atque naturae*[8]*, una pars in adpetitu posita est, quae est ὁρμή graece, quae hominem huc et illuc capit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit* (*De Officiis* I, XXVIII, 100). [Doble es la fuerza de los ánimos así como de la naturaleza, una parte ha sido puesta en el apetito, que es la ὁρμή griega, que lleva de aquí para allá al hombre, la otra está en la razón, la que enseña y explica qué es lo que habrá de hacerse y de qué se habrá de huir].

Las pasiones, que son nuestras motivaciones o impulsos vitales, son fundamentalmente anímicas y no corpóreas, a pesar de que se realizan en esta naturaleza. Esto hace que el cuerpo tenga un papel mucho más subordinado, al ser más un lugar para la acción del alma y sus contradicciones. Los impulsos desordenados, comúnmente pensados como debilidades corporales, son en realidad perturbaciones anímicas que han de dominarse por el ordenamiento racional.

En el ser humano, en consecuencia, se reconocerán tres partes: razón, impulso y naturaleza, en correlación constante. Al punto que el alma se debe concebir mortal, siendo que es engendrada[9] y además tiene padecimientos, como sufrimientos y dolores; es así que *quod*

[7] Para este resumen nos ha sido muy útil la obra de Rist, pero obviamente deben tenerse en cuenta los clásicos textos de Pohlenz, Zeller y Arnold, entre otros; además, por supuesto, de las fuentes que proporciona la gran obra de Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

[8] Seguimos a M. Testard (Les Belles Lettres, 1965). Giardelli propone "*natura*", siguiendo posiblemente el manuscrito vaticano, Palatinus latinus de 1531, que tiene por fuente un texto del s. XII. Para este último "*vis atque natura*" debe interpretarse como "facultad natural" (cf. nota en p. 64). Asimismo traduce Rist: "la capacidad natural de las almas es doble" (p. 191). Optamos por el genitivo no sólo en razón de tener, según Testard, antecedentes filológicos más seguros, sino también en vista a la comprensibilidad (nos ofrece más posibilidades para alcanzar la συγκατάθεσις estoica). La naturaleza, que antes hemos signado como "cuerpo", aquí debe entenderse como la φύσις cósmica, de modo que la conjunción "*atque*" se debe entender en su uso comparativo. Eso explica que esté en singular, frente al plural de *animus*.

El paralelo con la Naturaleza es indispensable aun en este estoicismo: *sed maxima vis decori in hac inest parte, de qua disputamus; neque enim solum corporis, qui ad naturam apti sunt, sed multo etiam magis animi motus probandi, qui item ad naturam acommodati sunt.* (*De Officiis* I, XXVIII, 100).

[9] Cf. Cicerón, *Disputas Tusculanas* I XXXII, 79. Argumento a favor de esto es que el ánimo se traslada generacionalmente. Si las almas fuesen inmortales, no habría mayor razón para que nuestra alma en sus actitudes y actos se pareciese a la de familiares nuestros, cada una debería ser distinguible de por sí y no en relación con otras.

autem in morbum cadat, id etiam interitum (Cic. *Disp.Tusc.* loc. cit.)[10] |lo que cae en un morbo (enfermedad anímica, vicio, pasión) también morirá|. Incluso, y esto debe recalcarse, ella está compuesta por elementos corpóreos: *is autem animus ... ex inflammata anima constat* (*Idem* I, XVIII, 42) |este ánimo está constituido desde un aliento inflamado|; esto es, un compuesto de fuego y aire.

En consecuencia, no sólo no hay un dualismo antropológico, sino también resulta que la unidad del sujeto humano es mucho mayor que en las visiones estoicas anteriores. No hay trascendencia. No hay separación de las partes, pues éstas resultan de nuestra explicación, de la determinación de las funciones que nos caracterizan.

Con todo, ciertamente los problemas físicos, o incluso metafísicos, dan luces sobre los fundamentos últimos de nuestra existencia, pero no resuelven nuestras principales preocupaciones, centradas más bien en la cotidianidad. Somos seres signados por suposiciones y actos, concretados en la particularidad de una vida única e irrepetible. En efecto, en Panecio vemos superada la asimilación de la vida humana a la naturaleza como un todo, que caracterizaba el pensamiento de los antiguos estoicos; según Clemente,

> Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφήνατο· (*Strom.* II, 21)[11]. |Panecio llamaba fin al vivir según los medios que se nos ha dado desde la naturaleza|.

Nótese que estas ἀφορμαί (recursos, ocasiones, pretextos, puntos de partida) están singularizadas. La naturaleza nos da los medios de realización y desde allí constituimos nuestra realidad.

En todo esto la ética, en medio de un mar de circunstancias, propone principios de intelección y manejo, descubriendo en nosotros las posibilidades para luego determinarlas y referirlas a la inmediatez. En Panecio esto no es un simple acto de sublimación racional, pende más bien de muchos hilos, necesidades, propensiones, divagaciones, etc., todos más o menos reunidos en una singular manera de ser y pensar. La persona humana, que nombra todo ello, vive en comunión con sus principios de moralidad, aplicándolos a veces sin saber por qué, atribuyéndoselos a distintas autoridades, y casi siempre bajo el supuesto de que le harán mejor. Pero en este juego la vivencialidad determinará cada paso, no ya con la necesidad que se plantearía desde las visiones estoicas más antiguas, acaso más

[10] Edición por UNAM, México, 1987. Esta sigue la edición de The Loeb Classical Library, 1971.

[11] Fragmento 98 según VAN STRAATEN. En DE VOGEL, *Greek Philosophy*. III (Brill, Leiden, 1969), nº1156, p. 238.

pendientes de la causalidad que de tal necesidad[12], si no con una muy contingente suma de opciones, a veces más hijas del azar.

Esta percepción del problema de la vida humana fácilmente nos llevaría a una negación de su comprensibilidad, o al menos a una suspensión escéptica al respecto; pero Panecio establece parámetros que ayudan a superar nuestra posible indefinición:

> *Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera auntem, quae proprie singulis est tributa* (*De off.* XXX 107). [Se ha de comprender que nosotros estamos cual revestidos por naturaleza de dos personas, de las cuales una es común, desde aquello por lo que todos somos partícipes de la razón y de su excelencia, por la que excedemos a las bestias y se trae todo lo honesto y decoroso, y desde la cual se busca la razón del deber que se ha de procurar. La otra, la que propiamente es concedida a los singulares].

Esta distinción curiosamente no establece excesivos universalismos, la "persona" que parece comprensible de previo es la primera, en la medida en que los principios naturales que sustenta resultan los apropiados a los mejores hombres. Justicia, templanza, modestia y demás virtudes signan las exigencias que el decoro natural impone. Pero esta persona se va a manifestar de manera distinta en cada uno, tanto conforme a sus condiciones, como a sus espacios y temporalidades, pero también en su misma comprensibilidad. De modo que la más universal de las personas está individualizada. Rist le denomina el "rostro de la humanidad" (p. 197), aquel que nos distingue de los restantes animales, que dignifica nuestra vida.

Pero es quizás, la segunda persona, "rostro de la individualidad", la gran determinación de nuestra existencia singular. Mañas, excentricidades, gracias, y mil características nos marcan en esta particularidad que vivimos. Esto constituye una especie de carácter singular que todos y cada uno poseemos por la sola existencia. La fuerza de determinación que ella posee es superior a toda otra, pues sea que actuemos correcta o equivocadamente, con virtud o indecorosamente, nuestro hacer se concibe desde nuestra propia propensión. Nadie puede actuar por otro; su simulación sería solamente eso, una imitación insuficiente, perfecta sólo en su propio carácter de imitación singular.

[12] Cf. ELIZABETH MUÑOZ, "Libertad, ¿nece(si)dad? Sobre los estoicos antiguos y SPINOZA". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, v .XXXI, nº75 extraordinario, 1993, cap. I.

Con todo, resulta fundamental poner coto a la individualidad. Nada enfatiza tanto Cicerón, el divulgador del pensamiento paneciano, como ello. Pero esto mismo se da con una relativización muy marcada:

> *Sic enim est faciendum, tu contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata, propriam nostram sequamur, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod adsiqui non queas* (I, 31, 110). [Así pues, se ha de actuar para que nada pretendamos contra la naturaleza universal, antes conservadas estas cosas, sigamos la propia nuestra, de modo que, aún cuando otras cosas sean más imponentes y mejores, no obstante midamos nuestras aspiraciones con la regla de nuestra naturaleza; pues no se puede llegar a ir contra la naturaleza ni perseguir alguna cosa que no puedas alcanzar].

Querer ser buenos ciudadanos, honestas personas y tantas opciones que gustan de popularidad entre los impulsores de la ética (y sobre todo la política), son posibilidades sumamente singulares; de modo que sobran las palabras cuando queremos establecer parámetros y absolutos para los demás. Aunque es esa particular conjunción entre los dos rostros, humano y singular, la que parece mejorable. Para ello Panecio añade una persona más, ésta mediada y determinada a fin de cuentas por la realidad que vivimos:

> *Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur quam aliqui aut tempus imponit; quarta etiam, quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus* (XXXII 115). [Y a estas dos personas, de las que hablamos antes, se adjunta una tercera que algunos acontecimientos y el tiempo impone, y una cuarta que adaptamos por nuestro juicio a nosotros mismos].

Los principios o reglas de moralidad, los grandes ideales de la vida humana, se traen a la realidad en un acto volitivo por el que se hace una especie de acomodo o adaptación a nuestra singular personalidad. Todavía aquí la sombra de lo singular, que acaso sea la causa fundamental del pecado y el error, sigue a nuestro lado, no obstante la presencia de universales queridos.

La tercera persona, quizás la más fácil de interpretar, pone en el tapete la importancia del contexto temporal y espacial. En ello Panecio nos recuerda que la realidad de nuestra vida está regulada por casualidades; aún más,

> *regna, imperia, nobilitas, honores, divitiae, opes aeque, quae sunt his contraria, in casu sita, temporibus gubernantur* (I, 32, 115), [reinos, imperios, nobleza, honores, riquezas; lo mismo que obras que son contrarias a éstas, situadas al azar, son regidas por los tiempos].

Precisamente esto recalca el valor de la singularidad y las graves dificultades a que se ve enfrentado el que pretende comprender su propia vida. Hacia atrás la mirada puede ser más justa, pero hacia delante hay una pendiente por la que corremos o vamos cayendo (como en el barril de Crisipo[13]) sin conocer más que la inmediatez de la singularidad.

Pero, entonces, ¿cómo valorar la vida del ser humano, siendo que hasta el errado tendría suficientes excusas? Para ello se habla en este tratado sobre los oficios, con una insistencia casi necia, de la honestidad, esto es, de los deberes establecidos para la última persona paneciana. Allí cumplen su papel, quizás desdichadamente extravagante, los sabios, aquellos que son intachables en su virtud, pero también aquellos que apenas llegan a imitarlos de alguna forma:

> *In iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt* (III,.3, 13-14). [En éstos, pues, en los que no hay una perfecta sabiduría, siendo que de ningún modo (podrán tener) aquello mismo que sin duda es perfectamente honesto, podrán haber honestidades semejantes].

Las obligaciones que se describen en un texto como el que ahora analizamos son aquellas reservadas a las personas de mediana sabiduría, a aquellos singulares que somos la mayor parte de los seres humanos, que no llegamos a ser la gran cosa. Nuestra vida puede alcanzar estas virtudes medias,

> *quae et ingenii bonitate multi adsequuntur et progressione discendi* (III, 3, 14), [que muchos alcanzan por la bondad de su ingenio y el progreso de su saber].

En ese sentido, vemos en Panecio un efectivo respeto por la persona humana en toda su dimensión singular, sin excluidos, sin imposibles. Aunque en todo ello –Cicerón se encargará de recordárnoslo– se hace imprescindible mantener parámetros reguladores, que para el caso lo constituirá una moralidad –acaso una religiosidad– bastante rigurosa, que a fin de cuentas era la razón para recordarnos nuestra excentricidad.

La oscuridad de lo singular sólo podrá alumbrarse con la lámpara del decoro y la honestidad. El ser humano, único e irrepetible, es demasiado frágil todavía para creerse divinidad.

[13] Crisipo para hablar de la libertad humana utilizaba la imagen de un barril que rodaba en la pendiente de una montaña, en este tonel va el hombre dando vueltas. La meta a fin de cuentas es igual, pues todos llegamos al pie del cerro, pero tenemos cierto grado de maniobrabilidad, de manera que no necesariamente se va a seguir un camino recto, el rodar puede ser suavizado por movimientos laterales.

CAPÍTULO DÉCIMOCTAVO

NIGIDIO FÍGULO: UN PITAGÓRICO ROMANO

La filosofía griega empezó casi como una afrenta a las creencias religiosas que unían a pueblos y civilizaciones, y sin embargo distintos rasgos teológicos se fueron manifestando de una u otra manera incluso en aquellos pensadores que parecían declararse abiertamente materialistas. Los períodos posteriores al pensamiento helenístico, que podemos calificar como eclécticos, viven una euforia de tipo religioso que marcará toda la época subsiguiente. Hemos querido recoger aquí un ejemplo, de nuevo con poca divulgación en nuestros medios, de un pensador con fuertes ligámenes religiosos, en este caso de tipo "paganos", como luego serán calificados. Presentamos ahora algunas características de la vida y obra de un pitagórico cercano, de nuevo, a Cicerón, uno que gozó de fama en ese siglo I a. C., Nigidio Fígulo, un filósofo sólo comprensible en un período de decadencia.

Nigidio nos obliga a volver la mirada atrás, a recordar lo que significó el pitagorismo y cómo resultó ser la filosofía de más continuidad en Grecia, pese a haber sido sufrido un constante –y quizás justo– ataque desenfrenado desde sus primeras manifestaciones.

Pitagorismo antiguo

Fue Italia la cuna del pitagorismo. Pareciera que los "occidentales" de la Magna Grecia eran los receptores más apropiados, quizás por su candidez y cierto grado de ingenuidad –la misma que se verá en los itálicos de siglos posteriores–, de las grandes doctrinas que el ya reconocido Pitágoras de Samos revelaba. Su traslado a Crotona, alrededor del año 530 a. C., fue un acontecimiento extraordinario. El gran maestro llevaba un "hálito de san-

tidad oriental" que todos reconocieron y que sin duda sería esencial en la labor de concertación de sus seguidores. A su paso por Crotona y Metaponto logró el no pobre honor de reunir en torno a él un círculo de "amantes del saber" que no sólo le circundarán, sino también le coayudarán en la reafirmación y el sustento de su personalidad y su pensamiento; pero también logró convencer a comunidades enteras de la bondad de su propuesta social y comunitaria. Así, el poder político, otra de sus ambiciones, no le fue ajeno.

Como hemos dicho en nuestro capítulo sobre Arquitas, del pitagorismo antiguo dos caras de una misma moneda son manifiestas: la ciencia y la religión. Una comunidad que siguiese al maestro de Samos no podía asumir la una sin la otra. La creencia que proclamaba Pitágoras tenía rasgos marcadamente orientales, recordemos tan sólo la transmigración de las almas, el ascetismo y el dualismo tipo órfico. Esta fe se instituye con una verticalidad esencial, donde el maestro cumple funciones religiosas, morales, políticas y, por supuesto, intelectuales. La religiosidad incluye la aceptación de una dogmática y una distinción de gentes bastante radicales; la fe ciega en las verdades proclamadas por el maestro, que no a todos son cognoscibles, permea la esencia misma de los primeros grupos[1]. Pero, junto a tal convicción, se debe aunar la búsqueda intelectual y, por supuesto, el trabajo con los números, que a lo largo de la historia se les ha reconocido. Entendamos aquí el carácter de ciencia como una búsqueda de comprensión del entorno con parámetros estrictos, y dícense exactos, esto es, como el intento de aplicar una especie de *γνώμων*[2] que mida todo aquello que existe. El pitagórico entiende, quizás, antes que los demás presocráticos, que la intelección de lo otro se hace factible con la herramienta categorial, la que para sus propios intereses se asume con razones numéricas y que expresa esas relaciones "harmoniosas" que impactan nuestra sensibilidad artística. El número, que según Aristóteles era doctrina segura de todos los grupos[3], debía entenderse con una perspectiva musical, esto si damos crédito a los fragmentos de Filolao de Crotona y Arquitas de Tarento que hemos conocido atrás, así como a los contenidos pitagorizantes del *Timeo*.

La historia de los seguidores del hombre del muslo de oro tiene, pese a que hemos hablado con alguna seguridad, oquedades muy complejas que nos impedirían encontrar suficientes líneas de seguimiento. Éstos, si tenían ya enemigos en filosofía, con mucha mayor

[1] No tenemos noticias oportunas sobre los primeros grupos de pitagóricos, las referencias son generales y por lo común de rechazo. Pueden consultarse fragmentos de HERÁCLITO (fr. 40 y 129), HERÓDOTO (II 124 y IV 95), JENÓFANES (fr. 7), IÓN DE QUÍOS (fr. 4) y EMPÉDOCLES (fr. 129) para corroborar esta afirmación.

[2] El gnomon, o reloj de sol, era una especie de escuadra o vara colocada perpendicularmente sobre un plano, de modo que su sombra indicaba la dirección y altura del sol. Diógenes Laercio (II, 1, 6), sin duda equivocado, atribuye su descubrimiento a ANAXIMANDRO.

[3] Cf. *Metafísica* A, 5.

razón los adquirían en actividades mucho más pasionales como la política o la religión. Se supone que originalmente se reunieron en pequeños grupos con cierta sistematicidad, pero su particular aristocracia –los aristócratas nuevos nunca resultan agradables– les llevó a verdaderos desastres, como divisiones internas (la más conocida: matemáticos y acusmáticos), y sobre todo como lo fue el famoso incendio en casa del atleta Milón –provocado por un seguidor excluido–, lugar en el que murió posiblemente la generación más importante de sus seguidores –incluso pudo fallecer allí el mismo Pitágoras (¡vaya usted a saber cuántas veces había reencarnado!)–. Los pocos discípulos que sobrevivieron, aparentemente, tuvieron la virtud no sólo de mantener el espíritu y desarrollar nuevas comunidades, sino también de poner por escrito lo mejor de la doctrina filosófica, la que aquí hemos tratado de reseñar desde la figura de Arquitas. Con todo, por las palabras de Aristóteles sabemos que empezó a reinar una dispersión significativa y, peor aún, una vuelta al oscurantismo. Así, no llegamos a tener noticias de pitagóricos sino hasta que aparece este personaje del que venimos a hablar ahora, el filósofo que posiblemente abre las puertas para que resurja el movimiento, que tiempo después será de nuevo reconocido en los primeros niveles intelectuales, con figuras como Apolonio de Tiana y Moderato de Gades (s. I d. C.), además de Nicómaco de Gerasa y Teón de Esmirna (s. II), entre otros.

Por las condiciones que caracterizaron a los primeros grupos, es posible que este neopitagorismo, a pesar de estar tan lejos en el tiempo, recogiera las costumbres y doctrinas de tipo religioso más importantes, más aun que las filosóficas. Precisamente su novedad fue la divulgación de los grandes misterios, los que ya no tenían por qué apenar a ningún filósofo. Así, la tendencia más fuerte fue la mística, la mántica, la ascética, la magia, etc. Los tiempos eran otros, la filosofía daba pasos de novedad que todavía nos impactan.

Nigidio es un antecedente fundamental de ese neopitagorismo que encontrará en el pensamiento platónico su aliado principal, y que conforma un grupo, con personajes como Numenio de Apamea, Plutarco de Queronea y Apuleyo de Madaura, que abrirán las puertas al último gran movimiento filosófico griego, el neoplatonismo.

Roma

Es difícil apreciar desde la perspectiva helénica los aportes a la filosofía por parte de los latinos del siglo I a. C. Si bien los romanos toman las categorías, el lenguaje y las formas de los griegos para adentrarse en la aventura filosófica, su colaboración no se ha dejado ver como la mejor. Del encuentro de culturas que significó la conquista de Oriente

se sigue una tendencia, de parte de los conquistadores, a asumir en su propio ser los logros más importantes de aquéllos, lo cual implicó una especie de reconquista y colonización intelectual. El romano docto probablemente se siente filósofo, pero su aporte técnico o real al pensamiento no es fácil de reconocer. El paso que da la filosofía romana es extraño al heleno, ahora hay que olvidar el intelectualismo idealizado por Aristóteles y Platón. El filósofo profesional pierde la vanguardia, su bagaje cultural debe ser una fundamentación para su acción práctica: la faena política, allí donde se enmarca y entiende la figura de Cicerón.

Marco Tulio Cicerón, un político filósofo, no es un caso aislado, le rodean un círculo de reconocidos intelectuales, todos con una perspectiva semejante: la fundamentación teórica de las actividades propias del romano, las que no tenían sino institucionalizaciones prácticas. Este círculo de "filósofos" no es homogéneo, especialmente si se consideran las diversas escuelas filosóficas que entraban en acción; deberíamos, al menos, contar entre éstas al estoicismo, al epicureísmo y a la Academia. No obstante el proyecto que traza Cicerón es relativamente abierto, amigo de las mejores razones, su pensamiento se fragua en diálogo con los intelectuales más importantes y dispuestos a la concertación de su época. Su Roma se gestaba en palestra del pensamiento filosófico –de ahí quizás su rotundo fracaso–.

Entre los intelectuales apreciados por Cicerón merece ser considerado Nigidio Fígulo, por quien tiene una gran admiración:

> *Nunc P. Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo et maxima quondam gratia et mihi certe amicissimo, ne benigne quidem polliceri possum* (Cic. *ep. ad fam.* IV, 13)[4]. [Entonces al Pretor Nigidio, un ser único que es el más docto y virtuoso de todos y alguna vez, por una gracia máxima, también ciertamente el mejor amigo para mí, no puedo en efecto prometerle nada con benignidad].

Nigidio estaba dentro de esa clase política que era ansiada por Cicerón,

> *fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur* (Cic. Tim. I, 1.). [Pues aquel hombre no sólo estuvo adornado con todas las otras artes, que sin duda son dignas de un libre, sino también fue un agudo y diligente investigador de esas cosas que parecen oscuras para la naturaleza].

[4] Los textos que citamos están recopilados por Dora, Liuzzi, (Cura) *Nigidio Fígulo "astrologo e mago", testimonianze e frammenti*. Lecce, Edizioni Milella, 1981.

Él mismo tenía sus adherentes o al menos sus simpatizantes, que eran parte de los intelectuales aristócratas a los que de algún modo quería reunir Cicerón; aunque el político romano no incluyó en sus escritos doctrinas pitagóricas importantes, a pesar de que ambos pudieron haber compartido el estudio de fuentes, tal como el *Timeo*.

A este propósito, podríamos aceptar como cierta la siguiente afirmación de Plutarco, respecto de las particulares relaciones entre ambos personajes, a saber:

> Κικέρων δ' αὐτὸς ὁμολογεῖ τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα τῶν συμβουλευμάτων, οἷς ὤρθωσεν ὑπατεύων τὴν πατρίδα, μετὰ Ποπλίου Νιγιδίου τοῦ φιλοσόφου συνθεῖναι. ('An seni respublica gerenda sit' XXVII).
>
> [Cicerón mismo confesaba que los más bellos y mayores consejos, por los cuales siendo cónsul rectificó la patria, los compuso junto con el filósofo Pretor Nigidio].

Nigidio Fígulo fue un hombre de reconocida cultura, puesto al lado incluso de Varrón; basta recordar los testimonios de Aulo Gelio:

> N*igidius Figulus, homo, ut ego arbitror, iuxta* M. *Varronem doctissimus*... (N. A. IV, 9,1)
> [Nigidio Fígulo, el hombre, como yo lo pienso, junto con M. Varrón es el más docto].
>
> *Verba sunt ipsa haec* P. N*igidii, hominis in studiis bonarum artium praecellentis, quem* M. *Cicero ingenii doctrinarumque nomine summe reveritus est*... (N.A. XI, 11).
>
> [Estas son las mismas palabras del Pretor Nigidio, hombre sobresaliente en los estudios de las buenas artes, al que Cicerón respetó sumamente por razón de su ingenio y doctrinas].
>
> P. N*igidius, civitatis Romanae doctissimus*... (N, A, XVII, 7, 4).
> [P. Nigidio, el más docto de la ciudad de Roma].

Al lado de esa erudición tan tradicional en un pitagórico, asume los cargos políticos de tribuno en el año 60 a. C. y de pretor en el 58. Su acción pública le lleva a conocer Oriente; se cita con cargos políticos en Asia. Mas tiene un final infeliz en el exilio dadas sus diferencias con adversarios políticos.

Pocos datos biográficos más interesan, la mayoría de los testimonios que nos refieren la personalidad de este pitagórico hablan de sus especiales características no tanto como erudito y orador, sino como adivino y mago, cuestiones que le eran al parecer muy particulares.

Nigidio Fígulo como pitagórico

Toda interpretación de un pensador puede estar cargada de los juicios del comentador. En este caso particular, nosotros llevamos una carga ideológica que puede ser injusta en la consideración de este romano, pero que no podemos desechar, a falta de mejores perspectivas. Diríamos que un pensador pitagórico se discierne no por las alabanzas hacia el maestro de Samos, o por su adhesión al mismo, sino por su capacidad de constituir una doctrina o al menos una práctica intelectual que contenga los parangones pitagóricos, que, como los hemos citado atrás, no son otros sino el número en una armonía que se hace analógica. El hecho de repetir una doctrina, tal como la transmigración de las almas o la reencarnación, es un plano de fe y no de elaboración filosófica. No obstante, hay suficientes ejemplos en la Antigüedad de continuadores de las escuelas que no aportan nada nuevo, mas hacen posible la transmisión de la doctrina, lo cual sin duda es muy valioso.

Nigidio Fígulo es un caso muy especial, pues como "pensador pitagórico" no parece aportar nada significativo y, sin embargo, es de una importancia trascendental como preámbulo en la constitución del neopitagorismo, como recuperador de la tradición posiblemente oral. Propiamente diríamos, con Dora Liuzzi, que se trata más de un astrólogo y mago, un erudito en artes taumatúrgicas, un pretor romano que aprendió a ser

> *'interpres hominum divumque'; 'interpres' medium est: nam et deorum interpretator et hominum, quibus divinas indicat mentes, interpres vocatur et notandum.* (Serv. *ad Aen.* X, 175). ["Intérprete de los hombres y de los dioses"; "intérprete" es un medio: pues el intérprete de los dioses y de los hombres, a quienes indica las intenciones divinas, se llama intérprete].

Por eso podía llegar a predecir sucesos trascendentales históricos o naturales; por ejemplo, cuenta Suetonio:

> *quo natus est die, cum de* Catilinae *coniuratione ageretur in curia et* Octavius *ob uxoris puerperium serius adfuisset, nota ac vulgata res est* P. *Nigidium comperta morae causa, ut horam quoque partus acceperit, adfirmasse dominum terrarum orbi natum* (*August.* c. XCIV). [Ahora bien, nació en el día en que se ocupaba en el senado de la conjura de Catilina y Octavio llegó más tarde por el parto de su esposa, y habiendo sido conocida y divulgada la cosa, estando segura la causa de la tardanza, el P. Nigidio, dado que también supo la hora del parto, afirmó que había nacido para el orbe un señor de sus tierras].

Esta capacidad no se debía a otra cosa que al estudio de las estrellas; a propósito del mismo caso de la profecía sobre Octavio, se justificaba así:

> ἄριστα γὰρ τῶν καθ' ἑαυτὸν τήν τε τοῦ πόλου διακόσμησιν καὶ τὰς τῶν ἀστέρων διαφοράς, ὅσα τε καθ' ἑαυτοὺς γιγνόμενοι και ὅσα συμμιγνύντες ἀλλήλοις ἔν τε ταῖς ὁμιλίαις καὶ ἐν ταῖς διαστάσεσιν ἀποτελοῦσι, διέγνω (Cass. Dio XLV, 1). [Discernió que eran las mejores [situaciones] de las que se dan, según él, en el orden del cielo y en los cambios de los astros, cambios que cumplen ellos naciendo unos por otros y mezclándose unos con otros en las homilías [concentraciones] y separaciones].

La filosofía pitagórica se transformó con él en una astrología, el medio eficaz para la consideración de la naturaleza tanto humana como universal o cósmica. Señala D. Liuzzi que

> Nigidio había estudiado, como más adelante se dijo, las relaciones de la astronomía con la astrología y tales vínculos se notan en su obra, si a esa se refiere Lucano en la *Pharsalia* y se confrontan las doctrinas nigidianas con las que encontramos en los escritos astrológicos atribuidos al egipcio Nequepso-Petosiride[5].

El nuevo e inmenso mundo conocido, el que ya había deslumbrado a Alejandro, empezó a producir cambios todavía más radicales, la nueva intelectualidad se dejó seducir por la fascinante idea de poder descifrar las misteriosas fuerzas de la naturaleza.

La obra más significativa de Nigidio en cuanto al arte de la predicción es el *Calendario brontoscópico*, calendario que según este adjetivo debía remitirse a los truenos (ἡ βροντή, βροντάω -ῶ) o al menos a fenómenos celestes. El origen de este tipo de predicción, según señala Liuzzi, está en los etruscos, para quienes los rayos eran manifestación de la voluntad de los dioses, aunque quizás la fuente primera de éstos fuera Babilonia.

Los fenómenos que allí se predicen son muy diversos, como, por ejemplo, hechos de la naturaleza de importancia para el agro:

> ιδ' ἐὰν βροντήσῃ, καυσῶδες μὲν τὸ περιέχον ἔσται, εὐφορία δὲ τῶν καρπῶν καὶ εὔροια τῶν ποταμίων οὐχ ἥκιστα ἰχθύων. τὰ σώματά γε μὴν ἐξασθενήσει[6] (14). Si truena, la atmósfera estará cálida, habrá abundancia de frutos y las corrientes de los ríos [llenas estarán] de no pocos peces, y los cuerpos por cierto estarán faltos de fuerza.

[5] *Nigidio Figulo, "astrologo e mago"*, p. 14

[6] *Ibid.*, p. 30.

Estas circunstancias debían ocurrir el día catorce del mes de junio –en caso de que tronase–. También se encuentran discernimientos previos de acontecimientos políticos importantes para Roma; así, para el día catorce de julio,

> ἐὰν βροντήσῃ, εἰς ἕνα τὴν πάντων δύναμιν ἐλθεῖν φράζει· οὗτος δὲ ἔσται τοῖς πράγμασιν ἀδικώτατος[7]. (Si truena, se anuncia que llega a ser para uno el poder de todos. Este mismo será el más injusto en las cosas públicas).

Posiblemente las predicciones se realizarían para diversos años. Algunas pertenecen, según refiere Liuzzi, a la última parte de la vida del pitagórico, esto si tomamos en cuenta las conjeturas políticas que implican distintos hechos "profetizados".

De este calendario interesa para una interpretación desde el pitagorismo más riguroso tan sólo la aparente fuente científica, por decirlo de alguna manera, que constituiría la observación de los astros celestes. Así, suponiendo que estas predicciones no se tratasen de simples elucubraciones imaginativas, sino más bien de algún esfuerzo por sacarle algún partido al conocimiento de que sería partícipe como pitagórico, podríamos asumir que este juicio siguiente pudo corresponder con la realidad:

> *At Figulus cui cura deos secretaque caeli*
> *nosse fuit, quem non stellarum Aegyptia Memphis*
> *aequaret visu numerisque moventibus astra,*
> *aut hic errat, ait, ulla sine lege per aevum*
> *mundus et incerto discurrunt sidera motu:*
> *aut, si fata movent, orbi generique paratur*
> *humano matura lues...* (LUCAN. I, 639 ss.)

> [Y Fígulo, a quien le fue encargado conocer los dioses y los secretos del cielo, y a quien no se iguala la egipcia [ciudad] de Menfis en la visión del número de las estrellas y de los astros en sus movimientos, dice "o aquí erra el mundo sin ley alguna por la eternidad; o, si mueven los destinos, se prepara una precipitosa corrupción para el orbe y el género humano].

De esta manera se comprendería el movimiento en el cielo bajo una cierta numerable regularidad, bajo la vieja y buscada "armonía" musical de que hablaban los antiguos. Obviamente para un romano, menos interesado en una comprensión filosófica que se justifique por sí misma, los hechos cotidianos tanto políticos, como económicos, debían ser el fin al cual tender, la labor astrológica debería tener un norte claro en las circunstancias que habían de vivirse.

[7] *Ibid.*, p. 32.

Se citan además de este calendario algunas otras obras, de las que sólo se cuentan con referencias, a pesar de que podrían tener alguna importancia. Entre esas, una sobre los sueños, que podría ser el antecedente del calendario brontoscópico; otra sobre las vísceras, que, según señala Liuzzi, es un tema que de alguna manera se justifica dentro de la concepción pitagórica de la reencarnación; y una más sobre el viento, en la que se establecerían relaciones entre este fenómeno natural y los astros –la Luna–. Estas obras evidentemente se circunscriben a su enarbolada labor astrológica.

Son parte de importante consideración los fragmentos de la 'Sphaera' y los de la 'Sphaera Graecanicae', dado que revelan preocupaciones particulares dentro de su actividad intelectual, siendo ésta, la astrológica, la más abrasada por su doctrina.

Prácticamente todos los fragmentos presentan una descripción de los fenómenos astrales por vía mítica:

> *(de Capricorno sic refert:) immortali honore donatum, quo in tempore Typhon in monte Tauro speluncam haberet et [Aegyptum] incoleret. immortalis conivisse, dum possent ei obsistere, cum eis consilium Pan daret, si neque terras relinquere velent neque Typhonis immanitati resistere possent...* [XIV Schol, Germ. p. 87.,11].
> [(En torno a Capricornio así se refiere:) Se le había obsequiado con el honor de la inmortalidad, en el tiempo en que Tifón dominaba una caverna en el monte Tauro y [Egipto] habitaba. El inmortal se descuidaba, mientras podían resistirle, cuando Pan les daba consejo, si es que no querrían abandonar las tierras y no podían resistir la crueldad de Tifón...]

Pero no se pueden dejar de considerar referencias como la siguiente, que sin lugar a dudas se debe entender en la perspectiva pitagórica que hemos considerado atrás:

> *(Nigidius de Virgine ita refert:) Virginem Iustitiam dici sive Aequitatem, quae ab hominibus recesserit et ad immortales merito pervenerit. cum in terra mortales conveniret, omnibus locis conciliabulisque solitam consistere et praecipere hominibus, ne temere ab aequitate atque iustitia discederent: quamdiu mortales monitis oboedissent, tamdiu vitam sine cura ac sollicitudine facturos. sed cum neglegentius aequitatem observarent <in> insidiasque declinassent, cupiditate et avaritia alter alterum deciperent, ab hominibus discessisse* [Schol. Germ. p. 65, 20].
> [(Nigidio así dice de la Virgen:) Se llama Virgen a la Justicia o Equidad, que se habrá de alejar de los hombres y que alcanza a los inmortales por el mérito. Cuando en la tierra encuentra a los mortales, se mantiene ordinaria en todos los lugares y con-

ciliábulos y aconseja a los hombres, para que éstos no se alejen a ciegas de la equidad y la justicia. Cuanto obedecen los mortales sus consejos, tanto llegarán a hacer una vida sin preocupación e inquietud. Pero cuando de la forma más negligente observaren la equidad y caigan en insidias, y por el deseo y la avaricia se engañen el uno al otro, se alejará de los hombres).

Aquí la equidad constituye un elemento categorial primordial no sólo para la comprensión de lo astral, sino también para la consideración de la vida humana. Quizás podríamos darnos la libertad de asumir la equidad no simplemente como un concepto moral, sino dentro de la perspectiva pitagórica, como un encuentro conceptual entre lo matematizable, lo analogable que se hace armonía, y el referente humano y social. Esta dicotomía es quizás la obra del encuentro del romano y la tradición pitagórica; aunque sin duda no se trata de algo completamente novedoso.

Un aspecto que en el que se acerca Nigidio a la larga tradición griega es su extendida "cultura" o conocimientos generales, que hemos citado atrás. Un filósofo pitagórico, incluso en lectura crítica de Heráclito, sería un dominador de la mayor cantidad de contenidos posibles, es un verdadero "amigo de la sabiduría", aunque no sea un "sabio". Ciertamente, por los nuevos tiempos, la "extraordinaria" capacidad del romano podía significar un amplio conocimiento en materias no políticas, aunque no necesariamente ciencias matemáticas sino más bien ciencias ocultas y astrología, las que mejor impactarían en los pragmáticos romanos. Esto constituye un paso importante para los subsiguientes neopitagóricos, para quienes Pitágoras era una figura pletórica de saber, un hombre cuyas capacidades le llevaban a conocimientos superiores, relacionados sin duda con fenómenos sobrenaturales.

Quizás sea el pitagorismo, más aun que el platonismo, la filosofía con más continuidad en la Antigüedad. Ese juego entre ciencia y fe, arte y matemática, es muy atractivo para quienes buscan respuestas a los enigmas de *lo que es*, especialmente cuando parecen confluir los argumentos más rigurosos y las paradojas más insólitas. Tal vez sigamos creyendo que Heráclito tenía razón, que esos no son más que un grupo de plagiarios, pero por ahí siguen apareciendo, a veces vestidos con grandes batas blancas, presagiando nuestro futuro, o determinando nuestro universo, peor aún, jugando con nuestra endeble pasionalidad. Mas todavía resuenan en nosotros aquellas hermosas armonías que cantaba el universo del *Timeo*, que por cierto había estudiado sistemáticamente nuestro pitagórico[8], y cuán tentador es escucharlas. En el fondo, pese a nuestro amor a la sabiduría, podemos seguir creyendo que necesitamos un poquito de magia en nuestra vida.

[8] Cf. carta de Cicerón a N. Fígulo, frag. V.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE ONOMÁSTICO

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1988

ARISTÓTELES. *Acerca de la memoria*. Traducción de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 1987.

ARISTÓTELES. "Analíticos Posteriores". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. "Analíticos segundos". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales de España, 1994.

ARISTOTELES. *Ética nicomaquea*. Texto por Jean Voilquin, Paris, Librairie Garnier Frères, 1950.

ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de Marcelo D. Boeri. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1993 (También traducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, 1996)

ARISTÓTELES. *La política*. Traducción de Manuel Briceño Jáuregui, S.J. Bogotá, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, primera reimpresión, 1987.

ARISTÓTELES. *Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992 (También traducción de Angel J. Cappelletti. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990).

ARISTÓTELES. "Refutaciones Sofísticas". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1994.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Antonio Tovar. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990 (También traducción de Quintín Racionero. Madrid, Editorial Gredos, 1994).

ARISTÓTELES. "Sobre la Interpretación". En: *Tratados de Lógica*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. "Tópicos". En: *Tratados de Lógica*, Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1994.

ARISTÓTELES. *Problemata*. Reimer (ed. Bekker), Berlín, 1831.

AGARAY TUSSELL, NARCÉS. *Origen y decadencia del Logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*. Barcelona, Antropos,1993.

ALEGRE GORRI, ANTONIO. *Estudios sobre los presocráticos*. Barcelona, Editorial Antropos, 1985.

AUBENQUE, PIERRE. *Le problème de l'être chez Aristote*. París, Presses Universitaires de France, 1962.

AUBENQUE, PIERRE. "Sur la notion aristotélicienne d'aporie". En: *Aristote et les problemèmes de méthode. Comunications presentées au Symposium Aristotelicun tenu a Lovain*, Louvain-Paris 1960-1961, pp. 3-19.

ARENDT, HANNAH. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1993.

BACCOU, ROBERT. *Historie de la Scienze Grecque* (De Thales a Socrate). Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1951.

BARNES, JONATHAN. *Los presocráticos*. Cátedra, Madrid, 1992.

BAILLY A. *Dictionnaire Grec-Français*. Librairie Hachette, Paris, 1950.

BEUCHOT, MAURICIO. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona, Anthropos, 1998.

BIBLIA DE JERUSALÉN. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1987.

BOUCHARD, VÍCTOR. *Los escépticos griegos*. Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1945.

BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Manchester, 1975.

BRECHT, BERTOLT. "Observación del arte y arte de la observación". 1939. En A. Sánchez V. *Antología de textos de estética y teoría del arte*. UNAM, 1972.

BURKERT W. *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*. Phronesis 14,1969, 1-30.

BURNET J. y A. TAYLOR. *Varia socrática*. México, UNAM, 1993.

CAPPELLETTI, ÁNGEL. Lucrecio: *Filosofía como Liberación*. Monte Ávila, Caracas, 1987.

CASSIN, BARBARA. *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*. Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

CASSIRER, ERNEST. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

CASSIRER, ERNEST. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna* II. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

CARCHIA, GIANNI. *Retórica de lo sublime*. Madrid, Editorial Tecnos. S.A., 1994

CASTON, VICTOR. "Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination?" En: *Les Etudes Philosophiques*, 1997/1.

CICERÓN, M. TULIO. *Los oficios*. Versión de Pasquale Giardelli. Societá Editrice Internazionale, Torino, 1955 (También versión de Maurice Testard. Les Belles Lettres, Paris, 1965).

CICERÓN, M. TULIO. *Disputas Tusculanas*. UNAM, México, 1987.

COLLI, GIORGIO. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets Editores, 1994.

CHERNISS, HAROLD. *El enigma de la primera academia*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1993.

CHERNISS, HAROLD. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México, Universidad Autónoma de Méxi co, 1991.

DE PRAETERE, THOMAS. "La justification du principe de non-contradiction" En: *Revue Philosophique de Louvain*. N° 1 Fevrier, 1998. pp. 51-68.

DE QUEVEDO, FRANCISCO. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Tecnos, Madrid, 1986.

DE ROMILLY, JACQUELINE. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Barcelona, Editorial Six Barral, S.A., 1997.

DE VOGEL, C. J. *Greek Philosophy*. Brill, Leiden, 1969.

DE VOGEL, C.J. "La méthode d'Aristote en Métaphysique d'après Méthaphysique A 1-2". En: *Aristote et les problemèmes de méthode. Comunications presentées au Symposium Aristotelicun tenu a Lovain*, Louvain-Paris,1960-1961, pp. 147-170

DENNETT, DANIEL. *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.

DI CESARE, Donatella. *Wilhelm Von Humbolt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona, Antropos, 1999.

DIELS, HERMANN, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Editado por Walter Kranz. Zürich, Weidmann, 14ª ed., 1967-69.

DIOGENES LAERCIO, *Vitae Philosophorum*. EKADOSEIS KAKTOS, Aqh/na, 1994.

DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza, 1997.

DÜRING, I. *Aristóteles*. México, Universidad Nacional Autónoma, 1990.

EGGERS LAN, CONRADO. *Libertad y compulsión en la Antigua Grecia*. Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBS, 1997.

EGGERS LAN, CONRADO. *El nacimiento de la matemática en Grecia*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1995.

EPICURO, *Opera*. Edición de G. Arrighetti, Giulio Einaudi, Torino, 1973.

FALLAS LÓPEZ, LUIS ALBERTO. "La analogía pitagórica". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Volumen XXX, número extraordinario, Diciembre, 1992.

FALLAS LÓPEZ, LUIS ALBERTO. "El Poema de Parménides bajo una lente spinoziana". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXIII, 81, 1995.

GADAMER, HANS-GEORG. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998.

GADAMER, HANS-GEORG. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, 1995

GADAMER, HANS-GEORGE. *Hacia la prehistoria de la metafísica*. Argentina, Alción Editora, 1977.

GADAMER, HANS-GEORG. *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991.

GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y método* I. Barcelona, Ediciones Sígueme, 1977.

GARCÍA B, JUAN D. *Textos clásicos para la historia de la historia de la ciencia*. México, UNAM, 1963.

GARCÍA, CARLOS Y E. ACOSTA. *Ética de Epicuro*. Barcelona, 1974.

GARCÍA GUAL, C. *La secta del perro*. Alianza Editorial, Madrid, 1983.

GARCÍA G, CARLOS. *Epicuro*. Alianza Editorial, Madrid, 1981.

GARCÍA J, JOSÉ A., "El pitagorismo antiguo", En: *Estudios filosóficos*, v. 18, n. 47, 1969.

GARCÍA, JUNCEDA JOSÉ, A, *De la mística del número al rigor de la idea*. Madrid, Fragua, 1975.

GARCÍA RÚA, J. L. *El sentido de la naturaleza en Epicuro*. Comares, Granada, 1996.

GAUTHIER-MUZELLEC, MARIE-HÉLÈNE. "Aristote et les commencements de la Métaphysique (Métaphysique A 2). Méthode dialectique et paradigme méthodologique". En: *Etudes Philosophiques*. Julliet-septembre, 1977, pp. 3-39.

GIGON, OLOF. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid, Gredos, 1985.

GÓMEZ, ADOLFO LEÓN. *El primado de la razón práctica*. Cali, Editorial Universidad del Valle, 1991.

GÓMEZ, ADOLFO LEÓN. *Seis conferencias sobre Teoría de la argumentación*. Cali, A.C. Editores, 2000.

GOMEZ-LOBO, ALFONSO. "El proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes". En: *Revista de Filosofía*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile, v. XXVIII-XXIV, 1984.

GUTHRIE, WILLIAM. K.C. *Los filósofos griegos*. México, F.C.E., 1995.

GUTHRIE, WILLIAM. K.C. *Historia de la filosofía griega* (seis volúmenes). Gredos, Madrid, 1984-1993, trad. A. Medina (I, II, IV, V y VI), J. Rodríguez (III) y Vallejo (IV).

Grupo μ. *Retórica General*. Barcelona, Paidós, 1987.

HABERMAS, JÜRGEN. *Teoría de la acción comunicativa*, volumen I. Madrid, Taurus, 1989.

HABERMAS, JÜRGEN. *Théorie et Pratique*. Paris, Payot, 1975.

HEATH, A *Manual of Greek Mathematics*. New York, Dover Publications, 1963.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. I. México, F.C.E., 1985.

HEIDEGGER, MARTÍN. *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires, Nova, 1977 (también Editorial Estudiantil de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Costa Rica, San José, 1982).

HEIDEGGER, MARTÍN. *Ontología, hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.

HEIDEGGER, MARTÍN. "La doctrina de Platón acerca de la verdad" En: *Cuadernos de filosofía*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1953.

HEIDEGGER, MARTÍN.. "El origen de la obra de arte" En: *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1960.

HEIDEGGER, MARTÍN. "La pregunta por la técnica" En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*. Santiago, vol. V, nº 1, 1958

HEIDEGGER, MARTÍN. *Qué significa pensar*. Buenos Aires, Nova, 1978

HERRERO LLORENTE. *Diccionario de expresiones y frases latinas*. Madrid, Gredos, 1985

HOFSTADER, DOUGLAS. *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Barcelona, Tusquets Editores, 1987.

HOMERO. *Ilíada*. Madrid, Gredos,1991.

HOMERO. *Odisea*. Madrid, Gredos, 1993.

HUIZINGA, JOHAN. *Homo Ludens*. Madrid, Alianza Editorial, 1972.

HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1986.

IBSER. *El acto de leer*. Madrid, Taurus, 1987.

IMSCHOOT P., *Teología del Antiguo Testamento*. Madrid, 1969.

JAEGER, W. ARISTÓTELES. *Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

KAHN. CHARLES. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

KIRK, G.S. RAVEN, J.E. y Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 1987.

KRAMER, HANS. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1996.

KRINGS, HERMAN. BAUMGARTNER, HANS MICHAEL, CRISTOPH, WILD y otros autores. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona, Editorial Herder, 1977.

LECLERC, MARC. "La confirmation performative des premiers principes". En: *Revue Philosophique de Lovain*. N° 1 Tomo 96, Février, 1998. pp. 69-85.

LÁSCARIS, C. *'Paráfrasis' del poema de Parménides sobre la naturaleza*. Editorial Universitaria, UCR, San José, 1979.

LEAR, JONATHAN. *Aristóteles. El deseo de comprender*. Madrid, Alianza Editorial, 1994

LEGRAIN, MICHEL. *Le corps humain*. París, 1978.

LONG, A. *La filosofía helenística*. Alianza, Madrid, 1994.

LÓPEZ EIRE, ANTONIO. *Retórica clásica y teoría literaria moderna*. Madrid, Arco/Libros, S.L., 1997

LÓPEZ QUINTÁS A. *Estética de la creatividad*. "La racionalidad del arte". Cátedra, Madrid, 1977.

Los filósofos presocráticos (tres volúmenes). Traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, I. Gredos, Madrid, 1986.

LUCRECIO C., *De rerum natura*. Traducción de Lisandro Alvarado. Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, Caracas, 1958.

MANSION, AGUSTIN, *Introduccion à la Physique aristotelecienne*. Louvain-Paris, Public. Univ. Louvain, 1945.

MANSION, AGUSTIN. "L'origine du syllogisme et de la théorie de la science". En: *Aristote et les problemèmes del méthode. Comunications presentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain*, LOUVAIN-PARIS, 1960-1961, pp. 57-81.

MANSION, SUZANNE. "Le role de l'exposé et la critique des philosophies antérieures chez Aristóte" En: *Aristote et les problemèmes de méthode. Comunications presentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain*, Louvain-Paris, 1960-1961. pp. 35-55

MARTINO, EUTIMIO. *Aristóteles, el alma y la comparación*. Ed. Gredos, Madrid, 1975

MARCOVICH M., HERACLITUS. *Greek Text with a Short Commentary*. Mérida, 1967.

MÁSMELA ARROYABE, CARLOS. *Tiempo y posibilidad en la contradicción*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1990

MATHERON, ALEXANDRE. *Individu et commuauté chez Spinoza*. Les editions de Minuit, Paris, 1988.

MEJÍA ESCOBAR, JORGE ANTONIO. *Filósofos, dietetas y teúrgos*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. *Filosofía y lenguaje*. Buenos Aires, Editorial Proteo, 1969.

MISRAHI. SPINOZA. EDAF, Madrid, 1975.

MONDOLFO. RODOLFO, *El pensamiento antiguo* (v. I). Losada, Buenos Aires, 1983.

MONDOLFO RODOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.

MOREAU, JOSEPH. "Aristote et la vérité antéprédicative". En: *Aristote et les problemèmes de méthode. Comunications presentées au Symposium Aristotelicum tenu a Lovain*, Louvain-Paris, 1960-1961, pp. 21-33.

MOURLON, PIERRE. *El hombre en el lenguaje bíblico*. Navarra, 1987.

MUÑOZ ELIZABETH. *Libertad, ¿necesidad? Sobre los estoicos antiguos y Spinoza*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, v. XXXI, nº 75 extraordinario, 1993.

NESTLE, W. *Historia del Espíritu Griego*. Ariel, Barcelona, 1987.

NIGIDIO FÍGULO. "Astrologo e mago", *Testimonianze e Frammenti*. Recopilación por Liuzzi, Dora, (Cura) Lecce, Edizioni Milella, 1981.

NUSSBAUM MARTHA, *La fragilidad del bien*. Visor, Madrid, 1995.

NUYENS. *L'evolution de la psycologie d'Aristote*. Louvain, Éditions de L'Institut Supérieur de Philosophie, 1973.

PABÓN, *Diccionario manual griego–español*. Bibliograf, Barcelona, 1981.

Paradoxógrafos Griegos. Rarezas y maravillas. Madrid, Gredos, 1996

PERELMAN, CHAÏM Y OLBRETS TYTECA, LUCIE. *Tratado sobre la Argumentación*. Madrid, Gredos, 1989.

Pitagorici, Testimonianze e Frammenti. V. II. Firenze, "La nuova Italia", Editrice, 1969.

PLATONIS, *Opera*. Clarendon, Oxford, 1967 (1902) [ed. Burnet].

POPPER KARL. *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós, Barcelona, 1999.

REALE, GIOVANNI. *Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1986.

REGIS. L. M. *L'opinion selon Aristote*. Paris. Otawa. Libr. Philosophique J.Vrin. Inst. Détudes Médiévales. 1935.

REY, ABEL. *La ciencia en la Antigüedad: La juventud de la ciencia griega*. México, UTEHA, 1961.

REY, ABEL. *La ciencia en la Antigüedad: El apogeo de la ciencia técnica griega*. México, UTEHA 1962.

RICOEUR, PAUL. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Argentina, Editorial Docencia, 1985.

RICOEUR, PAUL. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

RICOEUR, PAUL. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI editores, 1995.

RICOEUR, PAUL. *Tiempo y Narración* II, México, Siglo XXI Editores S.A, 1995.

RICOEUR, PAUL. *Retórica- Poética- Hermenéutica*. En: *Estudios de Filosofía*. Revista Universidad de Antioquia, 1990.

RICOEUR PAUL. *Los caminos de la interpretación*. Symposium Internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur. Tomás Calvo Martínez. Remedios Ávila Crespo (Eds). Barcelona, Anthropos, 1991.

RIST, J. *La filosofía estoica. Crítica*, Barcelona, 1995.

RODRÍGUEZ M. *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1989.

ROBINSON (ed). *Platón: Los diálogos tardíos*. Academia, Sankt Augustin, 1986.

RONCHI, ROCCO. *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Madrid, Ediciones Akal, S.A. 1996.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1957

SALAZAR, ADOLFO. *La música en la cultura griega*. El Colegio de México, México, 1954.

SEBASTIÁN, FLORENCIO, *Diccionario griego-español*. Editorial Sopena, Barcelona, 1984.

SOFISTAS. *Testimonios y fragmentos*. Madrid, Editorial Gredos,1996.

Stoicorum Veterum Fragmenta. Leipzig, Teubner, 1903, J. von Arnim (ed.).

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* (dos volúmenes). Gredos, Madrid, 2001.

SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación*. Editorial Porrúa, México, 1987.

SPINOZA. *Ethica*. Traducción, introducción y aparato crítico de Giovanni Gentile Sansoni, Firenze, 1963.

SPINOZA. *Tratado de reforma del entendimiento*. Traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, *Tratado breve* II, Versión de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

THOMSON, GEORGE. *Los primeros filósofos*. Buenos Aires, 1975

TOVAR, A. *Vida de Sócrates*. Alianza, Madrid, 1999

TUGENDHAT ERNEST. *Ser. Verdad. Acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona, Gedisa,1992.

TRESMONTANT, CLAUDE. *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, 1962.

VARGAS GUILLÉN, GERMÁN "¡Eliminar la crueldad! Un horizonte liberal para construir la justicia". En: *Franciscanum*. Revista de las Ciencias del Espíritu. XXXVIII. N° 113-114, Mayo-Diciembre, 1996. pp. 239-267.

VLASTOS. *Sócrates, ironist and moral philosopher*. Cambridge, 1991

VON RAD, GERHARD. *La sabiduría en Israel*. Madrid, 1973.

WOLFF HANS. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca, 1975.

ZAGAL ARRENGUÍN, HÉCTOR. *Retórica, inducción y ciencia en Aristóteles. La teoría de la επαγωγη*. México, Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz O., S.A., 1993.

ZILLER. *Sócrates y los sofistas*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1955.

ZUBIRI, XAVIER. *Cinco lecciones de filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 1982.

VERSIONES UTILIZADAS

Apología de Sócrates.
Gredos, Madrid, 1981 (trad. Calonge)
World Library (edición electrónica), 1994 [trad. Jowett (1871)]

Banquete
Gredos, Madrid, 1986 (trad. Martínez H.)
Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)

Cartas
Gredos, Madrid, 1992 (trad. Zaragoza)

Crátilo
Gredos, Madrid, 1983 (trad. J. L. Calvo)
UNAM, México, 1988 (trad. Ute Schmidt)

Critón
Gredos, Madrid, 1981 (trad. Calonge)

Eutidemo
Gredos, Madrid, 1983 (trad. Olivieri)

Fedón
Cambridge, 1984 [1911] (edición y notas de Burnet)
Eudeba, Buenos Aires, 1993 (trad. y notas Eggers Lan)
Gredos, Madrid, 1986 (trad. García Gual)
Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)

Fedro
Gredos, Madrid, 1986 (trad. Lledó Íñigo)
Labor, Barcelona, 1994 (trad. Gil)
Aguilar, Madrid, 1966 (trad. Araujo)

Filebo
Gredos, Madrid, 1992 (trad. López Salvá)
Rusconi, Milano, 1995 (a cura di M. Migliori)

Gorgias

Gredos, Madrid, 1983 (trad. Calonge)

Hipias mayor

Gredos, Madrid, 1981 (trad. Calonge) Ión

Gredos, Madrid, 1981 (trad. Lledó)

Leyes

Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1960 (trad. Pabón y Fernández)

Gredos, Madrid, 1999 (volúmenes VIII y IX) (trad. Lisi).

Parménides

Aguilar, Madrid, 1966 (trad. Miguez)

Belles Lettres, 1956 (trad. Diès)

Gredos, Madrid, 1988 (trad. Santa Cruz)

Político

Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (trad. González Laso)

Gredos, Madrid, 1988 (trad. Santa Cruz)

República

Aguilar, Madrid, 1966 (trad. Miguez)

Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1947) (trad. Pabón y Fernández).

Gredos, Madrid, 1986 (trad. C. Eggers Lan)

Sofista

Gredos, Madrid, 1988 (trad. N. L. Cordero)

Teeteto

Gredos, Madrid, 1986 (trad. Vallejo)

Princeton, 1961 (trad. Jowett)

Timeo

Gredos, Madrid, 1992 (trad. López Salvá). New York, Liberal Arts Press, New York, 1959 (trad. Cornford)

ÍNDICE GENERAL

TALLER SAN PABLO
BOGOTÁ, D.C.
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA



Luis Alberto Fallas López (San José de Costa Rica, 1965). Profesor de oboe por el Conservatorio de Castella (Heredia, Costa Rica). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Estudios doctorales en esta misma universidad y en la Universidad de Granada, España, con la tesis *Gnoseología de lo singular en Platón.*

Su labor docente la ha desarrollado en dos campos: música, en la especialidad del oboe, y en filosofía, con énfasis en el pensamiento antiguo; además ha tenido a cargo cursos de griego y latín. Colabora habitualmente con la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, de la que ha sido su editor. En 1999 fue profesor invitado por la Universidad de San Buenaventura (Bogotá) y el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Es "profesor asociado" de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, de la que ha sido subdirector.

En filosofía antigua ha puesto especial énfasis en el estudio de los Presocráticos y el pensamiento platónico, que constituyen los principales temas de sus publicaciones, entre las que resalta *La Analogía pitagórica: Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento* (San José, RFUCR, 1992) y diversos artículos sobre dialéctica presocrática, ontología parmenídea, la estética platónica, hedonismo antiguo, filosofía de la técnica platónica; la mayor parte de estos trabajos procuran relacionar pensadores del período antiguo con filósofos modernos o contemporáneos.

En diálogo con los griegos es fruto de la investigación realizada por Luis Alberto Fallas L., profesor de la Universidad de Costa Rica, y Luz Gloria Cárdenas M., profesora de la Universidad de Antioquia. Estos dos autores establecen un diálogo entre los filósofos griegos y las corrientes del pensamiento contemporáneo. En su compañía indagan sobre una tradición, que, aunque lejana, sigue vigente hoy pues renueva nuestras preguntas y abre perspectivas de estudio en el campo de la filosofía.

La obra estudia, de manera especial, las ideas de Platón, Parménides, Epicuro y Aristóteles pero, al mismo tiempo, se vuelve sobre autores que, pese a no ser tan difundidos, aportan sentidos significativos para nuestro filosofar; entre ellos, Antístenes de Atenas, Aristipo de Cirene, Arquitas de Tarento, Panecio de Rodas y Nigidio Fígulo.

Esta propuesta de lectura de la filosofía griega pretende contribuir a la comprensión de un pensamiento, en el cual estamos inscritos por el sólo hecho de ser occidentales. El esfuerzo suscitado por entrar en diálogo con ella puede hacer o no que nos reconozcamos, pero sin duda conducirá al lector a descubrir nuevas posibilidades de investigación, de comprensión y de construcción del pensamiento filosófico.





ISBN: 958-692-376-2

